Pensamento (teoria) social e político latino-americano e caribenho

Simone Rodrigues Pinto

Pensamento (teoria) social e político latino-americano e caribenho

Pensamento (teoria) social e político latino-americano e caribenho

Simone Rodrigues Pinto

Equipe editorial

Coordenadora de produção editorial Luciana Lins Camello Galvão
Preparação e revisão Alexandre Vasconcellos de Melo

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,
2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF
Telefone: (61) 3035-4200
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br

Esta obra foi publicada com recursos provenientes do Edital DEG/UnB nº 13/2017.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

---

P659p Pinto, Simone Rodrigues.
Pensamento (teoria) social e político latino-americano e caribenho / Simone Rodrigues Pinto. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2020.
160 p. ; 23 cm. – (Série ensino de graduação).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-230-0004-2

1. Sociologia - América Latina e Caribe. 2. Ciência política - América Latina e Caribe. I. Título. II. Série.

CDU 316

Impresso no Brasil

Dedico este livro aos meus amores
Rafael, Daniel e Gabriel, e aos meus
amados pais, Enilda e Sylvio.

Una maldición se cierne sobre América Latina: ha llegado tarde a la historia. Estados sin nación, ciudadanos sin derechos, clases sociales sin proyectos, modernizaciones sin modernidad, industrializaciones sin Revolución Industrial. Maldición que ha impregnado el pensamiento social latinoamericano hasta el extremo de provocar una cierta parálisis cuya característica más burda es el complejo de inferioridad en la producción de conocimientos.

Roitman Rosenmann, Marcos (2008).
Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana

Sumário

Introdução:
Ariel ou Calibã?

A obra de William Shakespeare *A tempestade* (1612) serve de analogia às relações desiguais figuradas no Novo Mundo, representadas em seus personagens. Especialmente Calibã, um anagrama construído pela palavra "canibal", que significa "antropófago". Esta figura de linguagem reflete bem a imagem do habitante das terras descobertas por Colombo e sua imagem dos habitantes locais como monstros, selvagens, canibais (seus diários mostram isto). Esta imagem, especialmente ligada às tribos caribes, vai se difundir fortemente na Europa e impactar os escritos de Shakespeare.

Depois de Shakespeare, muitos autores vão explorar o conto de Calibã e Próspero, com análises as mais variadas. Muitas interpretações foram feitas ao longo dos anos a respeito dos outros personagens da peça – Miranda, Próspero, Gonzalo, Ariel, etc. –, mas Calibã permanece o estereótipo do americano das ilhas conquistadas, bestial e selvagem. Esta construção respaldou a versão do colonizador de que, devido à sua bestialidade, a alternativa seria seu extermínio ou a dominação. Seria o "fardo do homem branco" a ser carregado com orgulho, ainda que sustentado na violência e no extermínio.

George Lamming, autor de Barbados, escreve sobre o tema da colonização usando, em várias de suas obras, a imagem e os personagens de *A tempestade*.

Lamming (2007) assume a identificação das Américas com a figura de Calibã e trabalha o paternalismo colonial, imbuído de racismo e desprezo, que gera em Calibã um certo complexo de inferioridade. É Prospero que "dá" a linguagem a Calibã e, com ela, reforça sua dominação.

O exercício de discutir a produção intelectual *da* e *na* América Latina envolve um processo de acessar nossas mais obscurecidas identidades – políticas, culturais ou sociais. Nosso Calibã interior precisa superar sua autoimagem inferiorizada e se permitir conhecer fora do espelho do Próspero, e do que a produção eurocentrada diz sobre nós.

Para isto temos um lugar de fala privilegiado: somos latino-americanos. De acordo com Leopoldo Zea nunca ocorreu a um grego perguntar-se pela existência de uma filosofia grega, assim como a nenhum francês, inglês ou alemão... simplesmente pensavam e o seu pensamento já nascia com o selo de legitimidade e universalidade (ZEA, 2005). Para nós, latino-americanos, resta-nos defender cotidianamente e arduamente a qualidade de nossa produção, bem como os avanços que produzimos para as Ciências Sociais. Como Calibã diante do espelho de Próspero, temos que provar, em nossos escritos, que somos capazes de ir além de meras reproduções, cópias, reflexos da produção europeia ou norte-americana. Epistemologicamente, uma sociedade moderna capitalista favorece a percepção de uma necessária superioridade dos saberes produzidos desde sua origem, a Europa e, mais tarde, os EUA. O conhecimento chamado "científico", produzido nesse contexto hegemônico, adquire um status privilegiado de única ciência viável.

É recente a valorização de uma produção acadêmica feita *por* e *para* latino-americanos e para discutir problemáticas sociais, políticas e culturais típicas de nosso continente. No ano de 1900, o romancista uruguaio José Rodó (2003) publicou um pequeno ensaio chamado *Ariel* que teve grande repercussão entre os intelectuais latino-americanos, principalmente nas duas primeiras décadas seguintes. Evocando um "espírito" latino-americano, Ariel significou o ressurgimento do idealismo por meio de uma revisão do sentido de raça e uma reafirmação dos valores humanísticos e culturais da América Latina. Rodó fazia uma crítica árdua

aos valores norte-americanos e à deslatinização do sul do continente. Assim, sua obra se tornou o símbolo do latino-americanismo. A partir dele surgiu uma geração de “arelistas” nas universidades e nos meios políticos em toda a América Latina, em especial no Peru, com Francisco García Calderón, e no México, com José Vasconcelos. Esse movimento de valorização de nosso lugar de fala e de vivência, portanto, passa a ganhar força e a se diversificar ao longo do século XX.

Na década de 1970, o pensamento latino-americano ganha novo fôlego com o debate animado por Salazar Bondy e Leopoldo Zea acerca da possibilidade de originalidade e autenticidade de uma produção oriunda em uma academia periférica. É possível pensar criticamente mesmo estando em uma situação de dependência socioeconômica e mesmo epistemológica? Nessa mesma década, vimos florescer a Filosofia da Libertação, as teorias da dependência e as discussões sobre colonialismo interno. Bebendo em fontes marxistas, a América Latina inova ao pensar a própria contingência de forma crítica.

O pensamento crítico é aquele que desafia a mudar a realidade social estabelecida pela dominação hegemônica. Para Franz Hinkelammert (1986), o pensamento crítico tem de identificar, investigar e relatar a existência de cadeias para a liberdade humana. Representa modos de examinar e conhecer as regularidades da história e da realidade desse fragmento de *Nuestra América* a partir da reflexão acerca do resultado do trauma da colonização, que trouxe o genocídio dos habitantes originais, a escravidão negra, a migração e o estabelecimento de sociedades desestruturadas, como resultado do sistema de plantio, de pilhagem, de capitalismo exploratório e do imperialismo.

Nos dizeres de Octavio Ianni (2002, p. 2), em seu texto *Enigmas do pensamento latino-americano*:

> Em épocas de crise, quando se abalam os quadros sociais e mentais de referência de indivíduos e coletividades, são muitos os que se põem a pensar e repensar os problemas e os dilemas que inquietam indivíduos e coletividades, povos e nações. Em pouco tempo, como

> que atingidos por uma obsessão obstinada, uns e outros, em diferentes setores sociais, empenham-se em compreender ou explicar as realizações e os impasses, as condições e as possibilidades, as frustrações e as ilusões que marcam e demarcam a história e o pensamento latino-americano e caribenho.

Crises, impasses e frustrações não nos faltam. Mas sobeja capacidade mental para pensar soluções. Do meu ponto de vista, precisamos nos livrar das amarras da baixa autoestima e do complexo de inferioridade que atingem a academia, repetidamente eurocentrada.

A América Latina como objeto de estudo acadêmico é pesquisada por latino-americanos em nossas universidades e centros ou por estrangeiros nos centros metropolitanos, eminentemente europeus ou norte-americanos. Arrisco dizer que, em ambos os casos, o imaginário associado a este subcontinente é diferente, não necessariamente pior ou melhor. O maior problema dos chamados *area studies*, ou dos centros de estudos latino-americanos situados fora da América Latina, é a reprodução de uma mentalidade de exportação de modelos políticos e econômicos, transferidos como “lata de atum” para nossos países, como disseram Freddy Quezada e Guillermo Gómez (2011) no clássico *El pensamiento latinoamericano*.

Por isso, minha ênfase é na importância do lugar de fala. O “lugar de fala” remete a um movimento simultâneo: por um lado, a tomada de um ponto de enunciação que deveria pertencer por legitimidade de experiência ao oprimido e, por outro, a retirada do titular de um lugar ocupado, por força da dominação, por aqueles que se apossaram das tradições de fala em uma sociedade estratificada. Mas minha proposta aqui não é tão binária e polarizada. Sou contra os essencialismos, dicotomizações, polarizações e maniqueísmos, já que somos híbridos, transculturais, mestiços, ou seja, latino-americanos. Milito mais por um movimento antropofágico, à moda de Oswald de Andrade.

Assim, nada mais justo que a deglutição crítica dos modelos, teorias e epistemologias externas, a fim de produzir algo novo. Sem negar ou imitar, mas elaborar

para gerar projetos transformadores de nossa sociedade. Sem rejeitar a qualidade do que é produzido no *mainstream* internacional, precisamos de reflexões qualificadas para nossos dilemas, que não param de nos sobrevir. Pensar os dilemas sociopolíticos e culturais que afligem nosso povo deve ser o foco dos cientistas sociais que pretendem uma proposta emancipatória e crítica, capaz de contribuir para que saiamos de nossa situação de dependência e subalternidade.

Minha proposta neste livro assim é recuperar aqueles que se propuseram a essa visão crítica e enriqueceram as Ciências Sociais latino-americanas. Apesar de pouco lidos ou conhecidos – não como os norte-americanos e europeus –, oferecem uma riqueza indizível para a academia brasileira. Cabe uma ressalva... como toda proposta de tamanha amplitude esbarra na necessidade de escolhas que envolve exclusões e inclusões. Assim, este livro não se pretende exaustivo, mas a uma primeira aproximação do tema, um mapeamento panorâmico que padece dos problemas próprios de uma abordagem como esta, qual seja, a superficialidade. Caberá ao leitor interessado visitar os textos originais e aprofundar nos autores que mais lhe aguçarem a atenção.

No entanto, para minha defesa, há uma enorme escassez de obras em português que preparem o estudante de Ciências Sociais ou qualquer outro leitor iniciante interessado na produção latino-americana. Escrevi focada neste público, deixando de lado as exigências analíticas necessárias para quem escreve para iniciados, especialistas nos temas abordados. Por isso, estou otimista quanto aos ganhos para a formação de futuros pensadores da realidade e problemáticas latino-americanas.

Mais do que uma exposição do tema, minha intenção é provocar o leitor, injetar o “veneno da crítica” e da valorização da América Latina, retomar a autoestima, não simplesmente por orgulho, mas por uma profunda crença de que temos muito a oferecer para as Ciências Sociais e para a compreensão do mundo. Mas, para valorizar é preciso conhecer!

Esta tem sido a mola propulsora da minha vida acadêmica. Como professora, agradeço as enriquecedoras trocas com meus queridos alunos e colegas. Especialmente

tenho que registrar as contribuições dos pesquisadores Rebecca Igreja, Félix Valdés García, Márcia Machado, Aristinete Bernardes e Ana Catarina Zema, que de formas diversas ajudaram na edificação desta obra a partir de suas especialidades. Sem este percurso de amadurecimento, troca, compartilhamento, reflexão e debate, nada do que está escrito adiante seria possível.

Vocação crítica da América Latina

1. Pensamento ou teoria?

As indagações que orientam a reflexão proposta neste livro são permeadas pelo questionamento do porquê não teoria e sim pensamento crítico ou social, quando nos referimos às abordagens e produções de autores latino-americanos? Intelectuais que, ao interpretarem seus contextos socioeconômicos e políticos locais e da América Latina, produziram importante reflexão acerca da situação colonial que os países da região enfrentaram durante e após a emancipação formal a partir das últimas décadas do século XIX: a expansão do capitalismo e o imperialismo dos países do Norte, as diversas formas de servidão, escravidão e violências que os povos originários e de origem africana foram submetidos. Enfim, um conjunto de temas até então marginais para a moderna episteme europeia.

Esta episteme, conforme apontam Restrepo e Escobar (2005, p. 111), representa "um modo de conhecer" que deve ser apreendido em seu contexto político ideológico de produção, pois como construção histórica as ciências humanas também revelam-se como "constructos ideológicos". Nesse sentido, produto da "razão ilustrada", a partir do empreendimento positivista, funda-se no postulado da existência

de um observador neutro, o homem moderno, europeu. O único capaz de produzir conhecimento objetivo, racional, verdadeiro e universal, portanto, suas "categorias de entendimento" devem ser universalizadas. E isto em contraposição ao objeto, isto é, povos, culturas, organizações sociais "primitivas", produções intelectuais, ou seja, não europeus que devem ser "observados" e "explicados".

No marco de consolidação do capitalismo na Europa Ocidental e de seu processo de expansão para os continentes invadidos, a epistemologia ocidental, para Walter Mignolo (2006), fundamentou o projeto político moderno dominante: a valorização do Ocidente em suas ações colonizadoras de validação e universalização de valores ocidentais para todos os povos e culturas. Nessa perspectiva, as ciências que fundamentaram o projeto ideológico moderno colonial caracterizam-se pela aceitação de uma outra realidade, fundada em uma suposta objetividade dos fatos e da concepção de que a "verdade" é objetiva. Para tanto, promoveu-se a valorização do racionalismo ingênuo e do empirismo e, principalmente, pela priorização de conceitos ligados ao mercado, como democracia e liberdade, pois de acordo com o autor, o controle do conhecimento operacionaliza-se principalmente na economia e na teoria política.

Entretanto, ao longo dos séculos XIX e XX, a episteme eurocêntrica e eurocentrada do conhecimento colonizador da América Latina e do Caribe no contexto da modernidade vem sendo cada vez mais questionada como possibilidade de aproximação e apreensão de outros mundos, por diferentes intelectuais. Tais questionamentos encontram-se de diferentes maneiras, perspectivas, intensidades e áreas do saber presentes já nas reflexões de José Martí, José Carlos Mariátegui, Aimé Cesaire, Frantz Fanon, Enrique Dussel, Leopoldo Zea, dentre outros, e serão revisitados nos capítulos seguintes.

A discussão sobre a pós-modernidade iniciada nos finais da década de 1950 na Europa e nos EUA centrou-se na revisão da capacidade heurística dos grandes relatos históricos ocidentais (progresso, razão ocidental, democratização progressiva, política) e relatos disciplinares das Ciências Sociais (Sociologia, Economia, Antropologia) e das Humanidades (Filosofia, Estudos Literários, História) para explicar as

transformações de um mundo rapidamente desordenado. Esta revisão permitiu emergir a produção intelectual latino-americana, ainda que com status acadêmico desigual.

É necessário refletir sobre seu contexto de emergência como discursos científicos produtores do "Outro", não europeu, e também como discurso de autoridade e de disputa pelo poder engendrados a partir de processos de colonialidade do saber, segundo Escobar (2003). As ciências gestadas no mundo ocidental, colonizadoras, dominantes ou hegemônicas da França, Inglaterra e EUA, atuaram conforme Restrepo e Escobar (2005, p. 104, tradução nossa), "de uma posição epistemológica privilegiada e paradigmática".[1] Conformando-se em um aparato de abstrações teóricas que fixaram o não europeu e sua forma de produção de conhecimento como marginais em relação às "civilizações europeias", designadas de complexas estruturas políticas, sociais, econômicas, produtoras e portadoras de um saber universal.

Assim, nos processos de institucionalização das Ciências Sociais positivistas e de construção de um aparato burocrático pelos novos Estados-nações, nas primeiras décadas de 1960, como a criação de instituições de Ensino Superior, deu-se continuidade a desqualificação de toda e qualquer outra forma de pensamento, bem como fixou uma estrutura hierárquica entre objetividade e subjetividade, de superioridade das explicações das ciências, da razão, e da não validade da literatura como conhecimento válido acerca de uma determinada realidade.

Além dos aspectos anteriormente citados, as relações de poder geradas durante os processos de institucionalização das Ciências Sociais como saber científico, observável, metódico e produtor de teorias do mundo social, fixou a marginalidade de teorizações e da produção intelectual de autores não europeus. Nesse sentido, para se pensar outros casos particulares de modernidade, como a indiana ou latino-americana, a produção teórica deveria ser europeia ou partir das categorias de entendimento ocidentais positivistas, por se constituírem como única forma de saber válido. O que gerou um processo de exclusão da história das denominadas "teorias sociais de autores

[1] "*from a paradigmatic and privileged epistemological position*." (RESTREPO; ESCOBAR, 2005, p. 104).

da América Latina", cuja produção intelectual tem sido designada como "pensamento social". Obras e autores, cujas produções constituíram uma forma de teorização do mundo social alternativa à matriz eurocêntrica do saber, gestada no mundo ocidental colonial dos processos colonizadores, não são consideradas, ainda hoje, teoria social. De tal modo que permanece o rótulo de pensamento social, acepção e postulado fortemente arraigados nas Ciências Sociais e nas instituições de Ensino Superior.

No Brasil, a partir da década de 1960, desde o empenho de Florestan Fernandes (1967; 1970) em fundar uma sociologia "científica", em contraposição às explicações dos ensaístas ou das interpretações do pensamento social, entre outros, Sílvio Romero, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, conforma-se um quadro reducionista quanto ao que é considerado ciência e teoria social ou daquilo que é reconhecido como tal, segundo os moldes do conhecimento eurocêntrico. Soma-se a essas questões a crença na superioridade da pesquisa quantitativa e no enquadramento em variáveis de todo e qualquer objeto de pesquisa, mesmo quando tal postulado cartesiano é aplicado a seres humanos, portanto, sujeitos históricos.

É importante pontuar que tais sujeitos históricos, ao serem reduzidos pelas áreas do conhecimento das sociedades ocidentais ao mundo da natureza, têm negada não somente sua capacidade de reflexão, mas, nomeadamente, postula-se a impossibilidade de humanidade desses sujeitos concebidos como objetos de estudo ou, segundo Roberto F. Retamar (1989), por excelência representantes daquilo que se instituiu como "barbárie". Nessa acepção, é necessário conduzir nossas indagações a respeito da postura dos intelectuais e dos saberes acadêmicos, que insistem em não reconhecê-los como sujeitos históricos, isto é, como seres humanos capazes cognitivamente de pensar, refletir, produzir teorias sobre as questões sociais.

Na realidade, na sala de aula, é explícito o enrijecimento, a instrumentalização do pensamento e a banalização de algumas reflexões que se tornam dogmas de fé. Esse contexto institucional revela uma tensão que tem caracterizado o posicionamento de cientistas sociais, filósofos e historiadores, em relação às formas alternativas de pensamento à matriz europeia.

Historicamente, são conhecidas as críticas que muitos intelectuais fizeram e fazem a produções designadas como “pensamento social”, reafirmando a primazia e a importância da explicação epistemológica positivista sociológica, filosófica, política e antropológica, por oposição aos limites e à inferioridade de intelectuais que se envolveram, do ponto de vista do compromisso com o fazer e produziram reflexões importantes sobre os diferentes problemas sociais, tais como: os processos imperialistas e expansionistas dos países do Norte, genocídio e etnocídio de povos originários, política, literatura, conhecimento, educação, dentre variados aspectos, de países da América Latina em seus contextos históricos.

Nessa perspectiva, desafiar a ordem hegemônica das categorias teóricas-científicas ocidentais implica problematizar sua premissa fundacional e pensar a produção intelectual latino-americana rompendo com o reducionismo dessas classificações, que só conformam disputas pelo poder de “fala” sobre a realidade. Na medida em que para aqueles que anunciaram, a partir dos processos de institucionalização das Ciências Sociais, um novo tempo na pesquisa dos problemas sociais, foi politicamente adequado desqualificar procedimentos interpretativos e explicativos que identificaram intelectuais a serem excluídos do campo das teorias sociais.

Dessa forma, aplicar a classificação de não ciência às teorizações dos autores latino-americanos é atribuir valor negativo ao conteúdo da obra ou, ainda, desconfiar desses discursos que se tornaram paradigmáticos no processo de imaginação e explicação da nação. Nesse sentido, ao tomar tais narrativas como objeto de estudo, é preciso dissolver esses critérios de julgamento. Pois, conforme destaca Donna Haraway (2000), quanto ao discurso científico é possível considerá-lo também como narrativa. Segundo a autora, as narrativas não são “ficção e nem se opõe aos fatos”, constituem o tecido da história composta por fato e ficção.

E mesmo os campos científicos considerados mais neutros são na acepção da autora narrativas. E tratar a ciência como narrativa não implica desconsiderar os méritos das produções científicas. Ao contrário, para Haraway, é tratá-la com seriedade, sem sucumbir à crença de verdade única e nem submetê-la ao ceticismo

comum a tantas críticas. Os discursos das ciências, assim como os demais, produzem verdades, maneiras de criar o mundo e de interagir nele.

Desse modo, é necessário conhecer ou despertar interesse, proposta deste livro, para as teorizações do mundo social elaboradas por autores da América Latina que são pouco valorizadas por intelectuais cujo modelo a ser seguido é, ainda hoje, a "civilização" europeia e sua forma colonizadora de pensamento. Em âmbito mais amplo, para além do institucional, tal perspectiva se fez presente, desde os anos de 1960, já na discussão sobre a possibilidade de um pensamento original latino-americano a partir das premissas de cópia *versus* autêntico, conforme inaugurou o debate entre Salazar Bondy (1968) e Leopoldo Zea (2005). E que perdurou por décadas, conforme expresso nas reflexões de Richard Morse (1995) a propósito das heranças culturais ibéricas na América Latina.

Assim, toda a nossa construção será em busca da aceitação da produção latino-americana como teoria social e política, hierarquicamente e legitimamente equiparada à produção das principais universidades do Eixo Norte.

2. Existe pensamento latino-americano?

Existe um pensamento latino-americano? Parafraseando a pergunta elaborada por Salazar Bondy (1968) na década de 1960, queremos destacar o desenvolvimento desse pensamento social e político do Hemisfério Sul, que, nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2010, p. 43, tradução nossa), é

> [...] a busca por novos processos de produção e valoração de conhecimentos científicos e não científicos válidos e por novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas de classes e grupos sociais que sofreram de maneira sistemática com as injustas desigualdades e as discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo.[2]

[2] *"[...] el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir*

A proposta de Souza Santos é bem mais ousada do que se pretende com este livro. O autor defende formas alternativas de conhecimento e busca dar voz a grupos excluídos, silenciados e marginalizados. Aqui, em vez de condenarmos o pensamento latino-americano como sendo inautêntico, relegando a produção do continente a mera repetição do que nos é exógeno, pretende-se traçar um panorama do pensamento latino-americano, como grupo excluído dos grandes centros de produção do pensamento mundial. A proposta não é descrever as principais correntes de maneira exaustiva e completa, tampouco aprofundar conceitos e teorias, mas tentar gerar interesse e admiração pelos escritos e escritores latino-americanos, minimizando a supervalorização do pensamento produzido desde o Norte, fortalecida por um complexo de Malinche[3] e pela apropriação de uma visão imposta a partir da Europa. O grupo silenciado é representado por intelectuais latino-americanos que produziram e continuam produzindo um pensamento político e social compromissado em entender os problemas que afligem a *nuestra América*.

A valorização do pensamento latino-americano enfrenta muitos obstáculos, mas quero destacar dois deles: um externo e outro interno. O externo diz respeito à dificuldade de ser reconhecido nos grandes centros. Na visão de Bourdieu (2006), adequada ao que se quer expor aqui, a produção do conhecimento é marcada por uma luta simbólica que reproduz as relações de dominação. Assim, trava-se uma luta concorrencial entre agentes cujas posições se encontram *a priori* fixadas, e, no caso do pensamento latino-americano, o lócus do intelectual não é só inferiorizado, mas também invizibilizado.

O pensamento filosófico latino-americano presente em José Vasconcelos, José Martí, Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui e outros encontra no debate entre o

---

de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por El capitalismo y por El colonialismo." (SOUZA SANTOS, 2010, p. 43).

[3] Malinche é o nome da princesa asteca que se tornou amante e conselheira do conquistador Hernán Cortez no México. Outra expressão comum na República Dominicana para descrever uma atitude de submissão e de exaltação do que é europeu e estrangeiro é o "complexo de Guacanagarix", que faz remissão ao cacique taíno leal a Colombo.

mexicano Leopoldo Zea e o peruano Augusto Salazar Bondy[4] sua máxima expressão. A grande questão – se existe uma filosofia autêntica latino-americana – segue atual. Apesar de ser uma discussão que surge no século XIX com Juan Bautista Alberdi, com estes dois filósofos ganhou impulso e repercussão.

Salazar Bondy publicou, em 1968, o livro *Existe una filosofía de nuestra América?*, questionando a existência de uma filosofia autêntica e original na América Latina. Leopoldo Zea, por sua vez, discute essa problemática em seu livro *La filosofía americana como filosofía sin más*, publicado em 1969,[5] contestando as teses levantadas por Bondy.

Em sua obra, Bondy (1968) traz três interrogações com relação à filosofia latino-americana: Se há ou não uma filosofia da *nuestra América*; em caso de resposta negativa se poderia haver e em que condições e, por último, até que ponto tem sentido e valor tomar como tema e objeto privilegiado de atenção a realidade latino-americana.

Por meio de uma reflexão sobre os termos *originalidade*, *autenticidade* e *peculiaridade*, o autor conclui que a filosofia produzida pelos pensadores latino-americanos constitui-se em mera recepção e repetição imitativa do pensamento europeu. Para ele, *original* refere-se a uma criação inovadora e inédita e autêntico ao que é legítimo, verdadeiro, preciso. Em suas palavras, "a contribuição com ideias e propostas novas, em maior ou menor grau, com respeito a realizações anteriores, mas suficientemente discerníveis como criações e não como repetições de conteúdos doutrinários".[6] (BONDY, 1968, p. 72, tradução nossa).

O conceito de *autenticidade*, por sua vez, é concebido pelo autor como um produto filosófico, igual a um produto cultural qualquer, que se dá propriamente

---

[4] Bondy estudou no Colégio de México e na Universidad Nacional Autônoma de México, onde conheceu o espanhol José Gaos, o expoente máximo do existencialismo fenomenológico na América Latina e estudioso da história das ideias e desenvolvimento filosófico na hispano-américa.

[5] Texto traduzido para o português e publicado em 2005 (ZEA, 2005).

[6] *"el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, com respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinários."* (BONDY, 1968, p. 72).

e não é falseado, equivocado ou desvirtuado. Significa que, quanto ao caráter de autenticidade, a filosofia hispanoamericana não o possui, pois se configurou sempre como consciência alienada frente aos problemas mais cruciais dos países hispano--americanos. A partir destas definições, conclui que os autores latino-americanos não produzem inovações de conteúdo substantivo.

Para Bondy (1968), uma comunidade desintegrada, subdesenvolvida e dependente expressa, pois, uma filosofia sem originalidade e autenticidade. Tal constatação do autor leva à conclusão de que o problema da filosofia hispano-americana não é um problema da filosofia como tal, mas da comunidade latino-americana. A alienação decorrente da condição histórica de dominação gera um pensamento igualmente alienado, imperfeito e que não corresponde à realidade.

Nessa acepção, seria possível uma filosofia original a partir do momento em que lhe sejam dadas condições históricas de surgimento, ou seja, tendo sido superada a dependência em que se encontram os países hispano-americanos. A filosofia, por conseguinte, seria uma crítica radical e destrutiva aliada a uma práxis política de libertação. A consciência e negação da condição de dominação e subdesenvolvimento poderia ser capaz de desencadear a superação da alienação. Este deveria ser o papel da filosofia latino-americana. Bondy conclama os pensadores latino-americanos:

> [...] orientemos nosso filosofar, clara e decisivamente, no sentido de tentar cancelar a dominação interna e externa, isto é, no sentido do que pode ser chamado de filosofia da libertação, que é o oposto da filosofia da dominação.[7] (BONDY, 1995, p. 156, tradução nossa).

Em outro livro, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispano--americano* (1969), afirma que falar sobre o processo filosófico da hispano-américa é relatar os passos da filosofia ocidental/europeia por sobre os países da região

[7] *"[...] orientemos nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación interior y exterior, o sea, en el sentido de lo que puede llamarse una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación."* (BONDY, 1995, p. 156).

(BONDY, 1969, p. 203). Para o autor, é possível listar as características gerais do pensamento hispano-americano, tais como: se pensa de acordo com modelos europeus; o que parece uma virtude é algo que mostra nossa falta de conteúdo ideológico: estamos abertos a todas as escolas do pensamento; ausência de uma tendência característica do pensamento; ausência de novas ideias, aportes, teses; sentimento de frustração intelectual, pois os filósofos da região sabem que seus pensamentos não são autênticos; distância entre os filósofos e a comunidade em geral; uma mesma tendência filosófica se apresentou em todos os países hispano--americanos, em função de suas características históricas comuns. Todas estas premissas representam muito bem a rejeição de Bondy da originalidade da produção latino-americana.

Por outra direção, Zea (2005) afirma que há uma tradição de pensamento autenticamente latino-americano e, nesse sentido, a melhor maneira de filosofar na América Latina é refletir a fundo sobre nossa peculiar maneira de ser e suas circunstâncias concretas. Para tanto, o caminho mais promissor é o da indagação recuperadora de nossa história e de modo especial da história das ideias de nossa América.

O argumento de Zea para combater as afirmações de Bondy baseia-se na ideia de que não precisamos sequer fazer esta pergunta (existe uma filosofia de nossa América?). Ele afirma que quando nos perguntamos pela existência de uma filosofia americana estamos assumindo que somos diferentes, “distintos do resto dos homens?”, afinal os gregos, ao filosofar, simplesmente pensavam, criavam, ordenavam, separavam, situavam, definiam, ou seja, simplesmente filosofavam (ZEA, 2005, p. 357). Esta postura de se perguntar se podemos fazer filosofia já está presente nas primeiras discussões filosóficas sobre a América Latina. O polêmico debate entre o frei Bartolomé de Las Casas e Juan Guinés de Sepúlveda já tinha por centro a dúvida sobre a humanidade dos seres nativos, ou seja, dos índios. Portanto, a princípio, a filosofia latino-americana constituiu-se como afirmação antropológica do índio que se sentiu como distinto, diferente do europeu e que por isso precisava ser considerado como “Homem”.

Após 300 anos do debate que ficou conhecido como "controvérsia espanhola de Valladolid", no século XIX, ocorreu na história da filosofia latino-americana, o que se denominou “emancipação mental” ou a consciência do fato da dependência dos países latino-americanos com relação às suas Metrópoles – Portugal e Espanha. A relação de dependência entre Colônias e Metrópoles, segundo os propugnadores da emancipação mental, apenas pode ser eliminada com a eliminação da cultura dependente em geral, ou seja, hábitos e costumes herdados das Metrópoles, e não apenas eliminando-se a dominação política pela violência. Tal problemática constitui o campo da reflexão filosófica naquele período, juntamente com o Romanticismo, corrente literária e filosófica que põe no contexto cultural latino-americano a questão de uma cultura latino-americana original ou, mais precisamente, de uma cultura nacional tal como as culturas e as identidades nacionais dos países europeus.

Quanto à filosofia autenticamente latino-americana, Zea, ao citar Antonio Caso, também filósofo e escritor mexicano, afirma que se não se pode deixar de imitar, deve-se, pelo menos, inventar um pouco, assimilar. Assimilar significa fazer próprio o que parecia estranho, acomodá-lo ao que se é, sem pretender acomodar o próprio ser ao que lhe é estranho. Ser original, portanto, é partir de si mesmo, do que se é, da própria realidade e não repetir problemas e questões alheias à sua realidade. Mas ser original não quer dizer, também, ser tão diferente que nada tenha a ver com a filosofia produzida no mundo. Para Zea (2005), uma filosofia é original, não porque acredita em novos e estranhos sistemas, em novas e exóticas soluções, mas porque trata de dar resposta aos problemas que uma determinada realidade, num determinado tempo, originou.

Zea lança mão da história da filosofia para mostrar que ela deve ser contingencial e jamais universal e transcendente. Parafraseando Juan Bautista Alberdi, não há uma filosofia universal porque não há uma solução universal às questões. Cada país, cada época, cada filósofo teve uma filosofia peculiar, afinal cada país, cada época e cada escola deram soluções diferentes aos problemas do espírito humano. Esta é a base do argumento de Zea para criticar Bondy. Para aquele, o fato de necessitarmos

de soluções diferentes e peculiares não significa que não vamos considerar a filosofia europeia como ponto de partida para soluções que, por diferentes que sejam, nem por isso deixam de estar relacionadas com os problemas gerais do homem. O importante é que esta dinâmica não significa que nossa filosofia não seja original.

Zea ainda acusa o europeu que recusa a aceitar a filosofia latino-americana ou a acusa de “imitação” ou “má cópia”; o faz porque tem uma orgulhosa pretensão de arquétipo universal (ZEA, 2005, p. 384). Nesse sentido, adverte o autor, não se deve buscar a compreensão da filosofia latino-americana pelas semelhanças que tenha com a filosofia europeia: só encontrar-se-ão distorções! É preciso, ao contrário, buscar a relação dessa filosofia europeia importada com a realidade latino-americana.

Em suma, ele concebe a filosofia latino-americana ao responder as três interrogações de Salazar Bondy, de forma distinta:

> Em primeiro lugar, tem havido uma tradição de pensamento autenticamente latino-americano e colocá-lo de lado é uma das piores e mais nefastas atitudes que um pensador que pretende continuar contribuindo para esse processo pode tomar. Em relação ao segundo aspecto, é indubitável que a filosofia é um elemento que deve colaborar no processo de destruição do subdesenvolvimento e da dependência presentes... Com nossa filosofia sem mais, isto é, totalmente ideológica em termos da transformação de uma realidade intolerável, uma mudança efetivamente radical será garantida.[8] (CERUTTI, 1983, p. 164, tradução nossa).

Em suma, diferentemente de Bondy, Zea afirma que para ser original e autêntica, a filosofia latino-americana não precisa ser inovadora, ou seja, ela pode partir de outras fontes, mas deve adaptar os cânones da filosofia ocidental à sua realidade.

[8] *“En primer lugar ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano y dejarla de lado es una de las peores y más nefastas actitudes que pueda tomar un pensador que*

Ele se apoia em uma perspectiva historicista para criticar o universalismo hegemônico e abstrato da filosofia ocidental e afirma que é necessário filosofar sobre os problemas emergidos das circunstâncias latino-americanas, como expressão histórico-cultural concreta. É justamente nesse esforço que se dará a originalidade e não na capacidade dos latino-americanos para criar sistemas filosóficos tal como fizeram os filósofos europeus (ZEA, 2005).

A autenticidade estaria, para ele, presente também no processo de assimilação e acomodação do pensamento ocidental à realidade latino-americana, tomando o cuidado de tornar próprios certos valores que se apresentam como universais sem acomodar o próprio ser ao que é estrangeiro. Assim, o que é considerado como “cópias malfeitas” do filosofar por excelência vão se convertendo em expressões originais de um pensamento que tem adaptado ou supostamente imitado a realidade que lhe apresenta problemas que urge resolver (ZEA, 2005).

Leopoldo Zea propõe, pois, uma filosofia plenamente ideológica, capaz de buscar soluções aos problemas da dependência e dominação a que estão submetidos os países latino-americanos, uma filosofia como instrumento de transformação da realidade. Com efeito, a filosofía é um elemento que deve colaborar com o processo de destruição do subdesenvolvimento e da dependência, tendo uma função transformadora de uma realidade intolerável.

Nesse sentido, Zea concebe a filosofia na perspectiva da ação, uma “filosofia da práxis” e ressalta, inclusive, o fato de que tal concepção de filosofia (voltada para a práxis) é tendência crescente no cenário filosófico latino-americano. Tendência que se acentua cada vez mais em contraposição àquelas vertentes especulativas presentes na história da filosofia latino-americana dos períodos anteriores.

---

pretenda seguir aportando a ese proceso. En cuanto al segundo aspecto, es indudable que la filosofía es un elemento que debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente... Con nuestra filosofía sin más o sea, plenamente ideológica en función de la transformación de una realidad intolerable, se garantizará un cambio efectivamente radical.” (CERUTTI, 1983, p. 164).

3. Literatura como pensamento crítico?

A apreensão, a reflexão e a explicação das problemáticas vivenciadas pelos povos e países da América Latina foram expressas através da literatura que se constituiu em uma das formas mais expressivas de pensamento crítico e original da região. Por meio da obra literária, devido a sua capacidade de incorporar diferentes temporalidades, línguas, visões de mundo regionais e universais, intelectuais e escritores da América Latina analisaram os problemas sociais, denunciaram as injustiças efetivadas por seus tiranos, ditadores e pelos detentores do poder político e econômico e apontaram as problemáticas dos povos originários e de origem africana e a influência das culturas destes sobre os mais variados aspectos da vida social.

Na expressão de Antonio Candido:

> Na América Latina, a partir de certa altura, a literatura teve noção do seu papel de instrumento para adquirir consciência dos problemas sociais. Esses traços lhe dão um caráter que não existe com o mesmo grau de intensidade nas literaturas matrizes da Europa, pois são próprios de países novos, ou de países que estão definindo a sua identidade nacional [...]. Por isso, a literatura na América Latina sempre foi "comprometida" [...]. (CANDIDO, 2002, p. 98).

Historicamente, as Ciências Sociais, caracterizadas pelo positivismo como aporte teórico e concepção de mundo, têm estabelecido a separação entre objetividade e subjetividade, ou ainda, entre ciência, razão e arte. Há uma série de reflexões que reafirmam a primazia e a importância da explicação sociológica, filosófica, histórica, antropológica, etc. por oposição aos limites da literatura, como conhecimento válido acerca de uma determinada realidade. Contudo, mesmo com a primazia da perspectiva positivista das Ciências Sociais, não é possível assumir a oposição rígida entre Literatura e Ciências Sociais nas Américas, pois as relações e imbricações entre elas são profundas e históricas. Com o surgimento tardio

de uma reflexão científica entre nós, a literatura, como observa Antonio Candido (2000), desempenhou uma dupla função: a de lúdica, por um lado, e de instrumento de investigação e construção de um saber sobre os países desta região, por outro.

A confluência entre os discursos dos cientistas e a literatura, ou seja, as continuidades da literatura no chamado pensamento social da tradição ensaística e as produções acadêmicas especializadas se fez presente até meados dos anos de 1940, conforme apontam, entre outros, Salinas (2005), Sussekind (1994), Candido (1993; 2000) e Rama (2015). Posição comum entre os autores é que os processos de especialização e distinção de tais formas discursivas iniciaram, em grande parte dos países das Américas, somente a partir dos anos de 1930. Tal processo se consolidou com a criação de um aparato burocrático pelo Estado, de universidades e institutos, o que propiciou a institucionalização acadêmica das Ciências Sociais.

Assim, as imbricações entre Ciências Sociais e Literatura foi um fenômeno que caracterizou as reflexões acerca dos problemas sociais em diferentes países da América Latina. Michael J. Dash, em *The other America* (1998), ao analisar os discursos teóricos e críticos da identidade em alguns países das Américas e de sua expressão literária, ressalta as confluências entre literatura e os discursos filosóficos, históricos, sociológicos, antropológicos, jornalísticos em trabalhos de historiadores, filósofos e cientistas sociais, tais como Edouard Glissant, Wilson Harris, Derek Walcott, C. L. R. James e dos cubanos Benitez Rojo e Fernando Ortiz, dentre outros.

Na Colômbia, o esforço da elite e dos governos em suprimir fatos históricos e problemas sociais fez com que os escritores de literatura promovessem de tal forma um ataque a uma suposta história oficial que a ficção tem sido considerada a fonte principal para historiadores, cientistas políticos e sociólogos. Eduardo Posado-Carbo (1998, p. 398, tradução nossa) enfatiza que é comumente aceito entre os cientistas sociais do país que "a 'verdadeira' história da América Latina foi resgatada pela ficção".[9]

[9] "*the 'true' Latin American history has been rescued by fiction.*" (POSADO-CARBO, 1998, p. 398).

É válido apontar que a relação entre as áreas do saber eurocêntricas e a literatura não foi um fenômeno exclusivamente latino-americano. As confluências entre elas são explícitas em obras expressivas da intelectualidade em outros países do continente. Como na do norte-americano W.E.B Du Bois (1999), o primeiro sociólogo negro das Américas, que dentre as suas realizações no campo do ensaísmo literário destaca-se *As almas da gente negra* (1999).

Quanto à narrativa literária, esta se constitui em um instrumento de mergulho no universo cultural de uma época, contribuindo para elucidar os sentidos adotados na explicitação das relações sociais, culturais e históricas. Pois, conforme Pesavento (2003, p. 82), a literatura

> [...] permite o acesso ao modo pelo qual as pessoas pensavam o mundo, a si próprias, quais os valores que guiavam seus passos, quais os preconceitos, medos e sonhos. Ela dá a ver sensibilidades, perfis, valores [...]. Ela é fonte privilegiada para a leitura do imaginário.

Contudo, como observa Candido (2000), o estudo do ponto de vista histórico da literatura como elemento do processo de construção da cultura e das sociedades deve ser feito sem mutilar a sua realidade, que é estética. Nesse sentido, a abordagem de fenômenos históricos a partir de sua representação ficcional não significa equivaler história e ficção. Significa apenas que, embora em planos e linguagens diferentes, ambas são aproximações à realidade que se fazem com a utilização de meios narrativos. Algumas dessas aproximações são mais precisas ou mais significativas, outras menos, portanto nenhuma esgota a realidade, são recortes, olhares que inclusive podem ser deformados e deformadores.

Sugeridas as relações entre texto e contexto e a necessidade de não restringir a literatura a documento ou reflexo da sociedade, através das análises sociológicas ou históricas, é necessário ressaltar que a literatura aqui passa a ser encarada mais como fato da história da cultura do que como fato estético, pois esta encontra-se relacionada a aspectos fundamentais da vida social, cultural e política da América Latina.

Assim, as funções históricas da literatura, de acordo com o contexto político e sociocultural de cada país, revelam o caráter "interessado" ou o "compromisso" da literatura no continente. Segundo Antonio Candido (2002, p. 98), a

> [...] literatura na América Latina sempre foi "comprometida", mas em sentido especial [...]. Não tanto um desígnio ideológico, mas o empenho em contribuir para a construção da nacionalidade através da cultura desde a Colonização.

No geral, as reflexões dos críticos literários ressaltam dois ângulos que têm gerado diferentes teorias e metodologias no estudo da literatura na América Latina: a literatura como prolongamento das literaturas metropolitanas e, em um momento posterior, como ruptura em relação a elas. Desse modo, as análises partem da diferenciação da literatura por períodos históricos: durante a situação colonial, o processo de emancipação do discurso em relação aos modelos europeus e o papel crítico daqueles designados de vanguarda.[10]

A partir dessa perspectiva, nos primeiros séculos de invasão europeia, a literatura pode ser compreendida como instrumento eficiente no empreendimento colonizador. Nesse contexto, a imposição cultural do colonizador encontrou forte instrumento através da produção literária de cronistas, sacerdotes, juristas, militares, enfim, funcionários dos governos das Metrópoles, cujas poesias, oratórias e sermões exprimiam a religião e os valores dos conquistadores.

Uma parte considerável das produções literárias do passado das Américas testemunham a função ideológica de uma literatura diretamente associada aos mecanismos de dominação. Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do paraíso* (1992), mostra como a colonização através de narrativas construiu imagens de beleza, riqueza e propriedade do continente americano, por exemplo, a do *El Dorado*, como uma

[10] Para uma discussão acerca da literatura nos diferentes momentos históricos na América Latina, ver os três volumes organizados por Ana Pizarro – *América Latina: palavra, literatura e cultura* (1993; 1994; 1995).

forma de orientar ou contribuir com a Conquista. E isto permitiu a exploração dos recursos naturais, bem como a penetração no vasto continente desconhecido para submetê-lo as normas e culturas impostas pelos países colonizadores.

Desse modo, não é difícil perceber nas obras literárias desse período a celebração da ordem, das normas da colonização e a defesa do colonizador. Na maioria dos livros há o predomínio da ideia conformista de que a colonização era justa e fecunda, devendo ser aceita, defendida como implantação de valores morais, religiosos e políticos que acabavam com a "barbárie" e implantavam a "civilização".

Entretanto, é necessário ressaltar que a literatura mantém relações com a realidade social, e isso faz com que ela incorpore as contradições sociais à estrutura e ao significado nas obras. Assim, as obras literárias podem ser vistas de ângulos divergentes, e mesmo contrários, mas não excludentes. Em meio a outros, destaca-se o livro, de 1781, *Caramuru*, de Santa Rita Durão, que tem sido enaltecido por críticos literários e historiadores como uma obra basilar, pois lançou os fundamentos do que seria o Indianismo, um dos modelos estéticos do século XIX. Contudo, na obra há uma expressiva ambiguidade quanto a exaltação da "ordem natural da vida indígena" em oposição a ordem político-religiosa do invasor europeu. A partir de uma espécie de enaltecimento do português ao mesmo tempo que do país, o autor denuncia que o brasileiro sentia-se coagido pelo sistema colonial.

Nesse sentido, as narrativas literárias foram atuantes como meio de imposição dos padrões culturais e, também, fermento crítico capaz de manifestar as ambivalências da colonização. Posteriormente, caracterizou-se, também, como instrumento de crítica social, pois os autores[11] se propuseram a analisar, criticar e pensar suas realidades através da literatura, inclusive antecedendo as reflexões das Ciências Sociais.

No fim do século XIX e início do XX, em que o imperialismo europeu e o expansionismo norte-americano se impuseram aos países latino-americanos,

[11] Para uma reflexão acerca do papel social e político do romancista na América Latina, ver: CARPENTIER, ALEJO (1992).

a literatura desempenhou importante função de busca da afirmação cultural dos povos da região, destacando as obras do uruguaio José Enrique Rodó, as do cubano José Martí, importante intelectual que participou ativamente na luta pela independência de Cuba, e a do peruano José Carlos Mariátegui.

Segundo Ángel Rama (1982, p. 74), um dos mais importantes críticos literários da América Latina, nesse período a ação dos intelectuais e artistas tinha como principal preocupação a busca pela identidade cultural própria que caracterizasse sua produção em âmbito artístico mundial. Esse comportamento conformou uma característica importante dos intelectuais e artistas latino-americanos. Pois, a arte e, principalmente, a literatura transformaram-se em instrumento de combate, e a maioria das obras latino-americanas desse período expressa acentuada tendência política.

Nessa perspectiva, a literatura[12] da América Latina teve como uma de suas principais preocupações a construção da identidade nacional.

> A literatura no Brasil, como a de outros países latino-americanos, é marcada com esse compromisso com a vida nacional no seu conjunto: [...] aqui houve a consciência, ou a intenção, de estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura. (CANDIDO, 2000, p. 18).

Nesse período, os países da América Latina sofreram intensamente com as correlações de forças do colonialismo externo. A expansão do imperialismo e do capitalismo europeu através de seus projetos modernizadores, bem como dos projetos políticos, econômicos e expansionistas norte-americanos incidiram profundamente nas economias e políticas dos países da região. No contexto de formação

[12] Apesar desta discussão encontrar-se centrada na literatura, é importante salientar que há um movimento intelectual teórico-científico mais amplo nesse período acerca da nação, identidade, das singularidades culturais que caracterizavam os países da América Latina, conforme atestam as publicações dos livros, entre outros, de Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*; *Raízes do Brasil*, em 1936, por Sérgio Buarque de Holanda; *Os Jacobinos negros*, em 1938, por C. L. R. James; e *Contrapuento cubano del tabaco y del azúcar*, em 1940, por Fernando Ortiz.

dos novos Estados Nacionais, as classes dirigentes, preocupadas em fundarem nações nos moldes europeus, de criarem formas de organização e reordenamentos político-institucionais que caracterizam o Estado-nação moderno, apropriaram-se dos modelos, projetos e discursos "civilizadores" dos países do Norte.

As interpretações e reflexões da intelectualidade latino-americana publicadas através de jornais, em forma de ensaio ou romances, a partir da consciência dos problemas sociais, dos processos históricos e socioculturais, dividiram-se então em duas perspectivas: a "civilização de copistas", isto é, aqueles que propunham a cópia e imitação de modelos, de conhecimento e dos projetos da Europa Ocidental e dos EUA, a fim de consolidar o progresso e o desenvolvimento de seus países; e os que buscavam reinterpretar o passado com os olhos livres das amarras conceituais criadas pela modernidade europeia no século XIX.

Nos ideários nacionalistas a retórica modernizadora e as ideias de civilização e barbárie conformaram as ideologias de formação das novas nações. Tal dicotomia marcou indelevelmente as políticas, as representações da nação nas Américas em fins do século XIX, assim como o pensamento intelectual. Nesse contexto, perspectivas diferentes e antagônicas surgiram para responder as questões raciais e o que fazer com o indígena – a grande problemática apontada pelos grupos dirigentes em vários países da região.

Desse modo, a partir da consciência dos problemas sociais, o contexto histórico e sociocultural, criou-se, na expressão de Edward Said (1995, p. 47), uma

> [...] "literatura de resistência" que se propôs a rever as certezas universalizantes do colonizador. Na perspectiva do autor, a literatura tornou-se uma forma cultural de importância capital na formação de sentimentos e experiências de "estruturas de atitudes e referências".

E entre os vários escritores críticos aos modelos eurocêntricos e norte-americanos, destacam-se o cubano José Martí com *Nuestra América*, de 1891, e o uruguaio José Henrique Rodó (1871-1917) com *Ariel*, de 1900. É válido indicar que embora

com distintas preocupações e contextos, os autores partilham de algumas ideias: rechaçavam a imitação, a imigração e o ideário de superioridade das “civilizações” do Norte, defendiam a tese do resgate do passado, a valorização do que era original e próprio dos povos da região e o reconhecimento de uma identidade mestiça, além da preocupação com o imperialismo norte-americano e a integração da região como meio de enfrentamento das novas situações colonizadoras.

Nas primeiras décadas do século XX, a literatura, em contraposição às teorias positivistas e raciais, resignificou a questão da identidade ao denunciar os problemas vivenciados por negros e indígenas e a influência das culturas dos povos originários e africanos nos países latino-americanos. Dentre os diversos autores que trataram em suas obras da influência da cultura negra de origem africana em países da região, destacam-se: o poeta cubano Nicolas Guillén, com obras que denunciavam o racismo e refletiam sobre a identidade cubana, tais como: *Motivos de son*, de 1930, e *Sóngoro, Consogo*, de 1931. A escritora e antropóloga Lydia Cabrera com o livro de 1936, *Cuentos negros de Cuba*. E o escritor Alejo Carpentier, com *O reino deste mundo*, de 1949, livro no qual tematiza as relações entre o colonizador europeu e o negro escravizado no contexto da independência do Haiti em 1803.

Período também que várias obras designadas como Indigenismo foram publicadas. Esse foi um movimento que envolveu a literatura, as artes em geral, bem como políticas estatais em diversos países da América Latina, especialmente, Peru, Equador, México, Bolívia e Guatemala. É válido apontar que o Indigenismo é objeto de várias polêmicas quanto às perspectivas diferentes, até mesmo, antagônicas dos indigenistas, em relação aos povos originários e seus processos culturais. Do mesmo modo, não há consenso nos estudos a respeito desse movimento no que tange à trajetória, definição e perspectiva.

Porém, há uma concordância entre os estudiosos que este movimento surgiu a partir de denúncias, por parte da intelectualidade e artistas, das condições de existência e atrocidades que sofreram os povos indígenas, no contexto de independência e formação dos Estados Nacionais na América Latina. Nessa perspectiva, o Indigenismo

se constituiu em um dos elementos significativos de compreensão do processo de construção da nação, pois a intelectualidade buscava legitimar a imagem do indígena como o verdadeiro elemento nacional, que é considerado pelos críticos literários um dos elementos mais originais da literatura dos países andinos da América do Sul.

Segundo Eugenio Chang-Rodríguez (2009), um dos estudiosos do Indigenismo contemporâneo que data este movimento a partir do início do século XX:

> Cultivaram o Indigenismo escritores com objetivos tão diferentes quanto os peruanos Manuel González Prada (1844-1918), Uriel García (1884-1965) e José Carlos Mariátegui (1894-1930), o mexicano José Vasconcelos (1882-1959), o equatoriano Jorge Icaza (1906-78) e o boliviano Fernando Diez de Medina (1908-1990). Os seis tentaram, junto com outros, definir e localizar o índio no contexto de sua ideologia, aplicada à cultura e sociedade hispano-americana.[13] (CHANG-RODRÍGUEZ, 2009, p. 103, tradução nossa).

Para o autor, o lado positivo do Indigenismo é que este se configurou como um movimento de denúncia da exploração do indígena e da luta pela integração dos povos originários à vida nacional, chamando a atenção para os problemas das massas exploradas e segredadas de indígenas em vários países na região.

Segundo Antonio Conejo Polar (1994, p. 721), o Indigenismo foi um dos elementos mais originais da literatura hispano-americana e uma das principais manifestações características do nacionalismo cultural latino-americano. E dentre outros autores que foram enquadrados pela crítica literária nesse movimento estético, destacam-se os peruanos José Carlos Mariátegui e José Maria Arguedas.

[13] *"Cultivaron el Indigenismo escritores tan diferentes en objetivos como los peruanos Manuel González Prada (1844-1918), Uriel García (1884-1965) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), el ecuatorio Jorge Icaza (1906-78) y el boliviano Fernando Diez de Medina (1908-90). Los seis trataron, junto con otros, de definir y ubicar al indio en el contexto de su ideología, aplicada a la cultura y sociedad hispano-americanas."* (CHANG-RODRÍGUEZ, 2009, p. 103).

Mariátegui (2007), em *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado originalmente em 1928, a partir de uma perspectiva socialista, elabora um programa de renovação nacional integrando o Peru em um mundo moderno e mais igualitário para os indígenas. Enquanto José Maria Arguedas no romance *Los ríos profundos*, de 1958, ao retratar o encontro entre os indígenas e o colonizador, busca registrar o mundo andino através da língua quéchua, em forma de narrativa literária.

Por fim, a partir de 1940, em toda a América Latina, há um número significativo de obras que tematizam as relações históricas entre as classes sociais e os problemas sociais advindos do capitalismo, contendo denúncias da exploração do "grande capitalista" que promove a desumanização do homem, pela exploração do trabalho, a decadência da grande propriedade rural e a ascensão de novos grupos industriais e a formação de uma classe dominante, vinculada ao mundo rural, bem como das ditaduras locais.

Miguel Angel Astúrias, no livro *El Señor Presidente* de 1946, apresenta uma crítica severa ao ditador da Guatemala Estrada Cabrera e denuncia a miséria e a desigualdade política, econômica e social da maioria da população de seu país. Além das obras do colombiano Gabriel García Márquez, que em meio aos vários romances que abordam a experiência da ditadura militar, e a relação entre ditador e sociedade, através de personagens, cenário e formas narrativas, destacando-se aqui *Ninguém escreve ao Coronel*, de 1961, e *Cem anos de solidão*, de 1967.

Esse processo de "tradução" da cultura local à literatura se constitui numa tentativa pelos escritores de fazer emergir aspectos do passado silenciados ou que caíram no esquecimento promovidos pelo poder ou pelas representações oficiais. A teoria elaborada pela crítica literária para descrever as relações culturais da região no período parte da ideia de transculturação literária, consolidada pelo crítico uruguaio Ángel Rama (1982), a partir de formulação inicial do cubano Fernando Ortiz. Tal perspectiva destaca a capacidade que a literatura teria de incorporar diferentes línguas, visões de mundo e objetos, como nas obras dos autores José María Arguedas, o mexicano Juan Rulfo, o colombiano Gabriel García Márquez e o brasileiro João Guimarães Rosa, segundo Rama.

Esta breve reflexão acerca da literatura como fonte de indagação e compreensão das sociedades latino-americanas procura revelar a importância da literatura na vida cultural, social e política na América Latina, bem como seu papel como instrumento e fonte de investigação e construção de um saber sobre a América Latina. Perpassando as relações sociais e de poder entre as Metrópoles e as Colônias, tornando-se instrumento de crítica e de compreensão das realidades sociais, após as Independências, os nacionalismos do início do século XX, na luta pelos direitos durante as ditaduras militares, nos dilemas de consolidação da democracia e em outros processos históricos, a literatura desempenhou o papel que segundo alguns cabe somente às Ciências Sociais.

Contudo, a literatura na América Latina se constituiu em importante forma de pensamento crítico que nos permite compreender as narrativas e imagens impostas nos processos de colonização do século XVI, contribuiu também para elucidar os processos de afirmação dos nacionalismos e de construção da pátria, do fim do século XIX e início do século XX, e se transformou em importante instrumento de combate as atrocidades cometidas aos povos originários e de origem africana, bem como de denúncia dos processos imperialistas dos países do Norte e expansão do capitalismo na região.

Nacionalismo e anti-imperialismo nas Américas

1. Bartolomeu de Las Casas e o primeiro antidiscurso hegemônico

O que significa pensamento crítico latino-americano? Por que não falamos simplesmente sobre o pensamento filosófico? Na prevalência do paradigma da modernidade no Ocidente, o conhecimento sobre o mundo em geral distorce o mundo que conhecemos. A imagem que nos é dada da realidade nem sempre está de acordo com ela mesma. E, como Calibã, temos dificuldade de nos olharmos fora do espelho que nos é imposto por Próspero para aceitarmos nossa condição de subalternos, bárbaros, inferiores. Em nossas mentes estão forjados conceitos, ideias, normas, padrões, pressupostos e mecanismos estabelecidos pelo sistema de dominação exercida por cinco séculos e que têm seus fundamentos nas Ciências Sociais europeia e norte-americana.

A metáfora do espelho de Próspero, que aparece nos escritos de José Enrique Rodó, Carlos Fuentes, Roberto Fernandez Retamar e Richard Morse, ajuda-nos a entender esta dificuldade de olharmos a nós mesmos sem a intermediação do conquistador, do europeu, do outro estrangeiro. Quando analisamos as obras dos autores que falam sobre a América Latina, percebemos a reiterada tentativa de entender

nossos problemas e contingências a partir de modelos exógenos, transplantados sem um compromisso com nossa realidade histórico-social.

Mas, as Ciências Sociais latino-americana e caribenha têm uma vocação crítica, quer dizer, de questionar o paradigma dominante, de buscar formas de emancipação e gerar reflexões que vão além da mera reprodução de pressupostos construídos em outra época, em outro lugar. Assim, recupera a história não contada, a versão dos vencidos, a oralidade, os métodos não cartesianos, as verdades não estabelecidas, a alteridade. A partir de uma experiência vivida, do trauma da colonização, do genocídio dos habitantes originários, da escravidão negra, da dependência econômica e política, é que construímos nossa teoria social crítica, comprometida com a transformação.

Franz Hinkelammert (1986) define o pensamento crítico como aquele que busca a emancipação humana, a humanização das relações humanas mesmas e da relação da humanidade com a natureza. Assim, busca transformar a realidade social estabelecida pela dominação hegemônica, quebrando as cadeias que aprisionam e limitam a liberdade e a dignidade. Pensamento crítico, segundo Hinkelammert, tem que identificar, analisar e denunciar essas cadeias. Ainda que existam muitos autores latino-americanos comprometidos com a reprodução mimética de lógicas e conceitos estrangeiros, alheios à realidade e necessidades da Latino-América, que constroem discursos para deixar as coisas como estão, este livro não se ocupará deles.

Desde que a Europa dominou o continente (e mesmo antes) existe pensamento crítico, porém, muito dessa produção continua invisibilizada ou foi realmente perdida na construção de universais transcendentais e a-históricos. Os símbolos, os signos, a história são consolidados por um grupo de letrados que se dedicam a ordenar o universo dos signos a serviço de uma elite dominante (RAMA, 2015). Ángel Rama, ao analisar a *Cidade Letrada*, que tem a função de construir uma linguagem simbólica de acordo com os interesses da Metrópole e, nesse percurso, perde-se a crítica que sempre existiu. Segundo Dussel, o discurso de dominação, justificando saques e genocídios, encontrou seu primeiro “crítico ferrenho”, seu “primeiro antidiscurso filosófico”, no início do século XVI, quando o padre

Bartolomeu de las Casas, testemunha da extrema violência contra os Tainos e dos abusos sistemáticos de Diego Velasquez e sua escolta, decidiu, em agosto de 1514, proferir um sermão de Páscoa como denúncia e entregar seus escravos indígenas para acabar com qualquer cumplicidade com a Conquista. Foi o primeiro discurso de crítica severa, argumentada filosoficamente, contra a empresa exploratória e sanguinária na América Latina.

A formação do Estado Nacional espanhol em torno do cristianismo deixou marcas profundas no processo de colonização do Novo Mundo. Sobre as bases ideológicas de um cristianismo apropriado por uma instituição poderosa e centralizadora, a Igreja Católica, associada ao poder da dinastia espanhola, a Europa expurgou de seu território primeiro os muçulmanos com a queda de Granada, em 1492, e depois partiu para a conquista dos povos habitantes das Américas. No mesmo ano em que caiu o Império Mouro, Colombo chegou ao Caribe.

Nos registros de Colombo, ele identifica os primeiros indígenas como muito pacíficos e medrosos, nus, sem armas e sem lei (TODOROV, 1999, p. 49). Mas, o mais interessante é que afirma que são povos sem religião. Nesta declaração, pode-se interpretar os primórdios da noção de que os nativos não tinham sequer alma, desprovidos de espiritualidade. Mais tarde, esta concepção da natureza dos índios subsidiou os argumentos a favor de sua destruição.

As primeiras críticas ao regime de escravidão imposto aos indígenas, chamado de *encomiendas*, que consistia em entregá-los aos espanhóis para que promovessem a sua evangelização e a "salvação de sua alma" em troca de trabalho árduo e gratuito, foram feitas pelos frades dominicanos. Frei Antón de Montesinos, em 1511, questionou a própria posse das terras pela Coroa Espanhola. Diante das pressões impostas especialmente pelos frades dominicanos e franciscanos, editou-se, em 1512, a Lei de Burgos, que visava proteger os indígenas, mas sem muita eficácia.

A Lei de Burgos procurava limitar os abusos cometidos pelos colonos espanhóis contra indígenas nativos, proibindo os maus-tratos, prescrevendo a necessidade de pagamento, alojamento e alimentação dos indígenas nas encomendas e proibindo o

trabalho para indígenas grávidas. Criava ainda a obrigação da catequização e conversão dos indígenas ao catolicismo. Contudo, a tentativa de uma certa “humanização” no tratamento dos indígenas não teve nenhuma repercussão na prática cotidiana nas colônias.

Em 1513, por outro lado, foi assinado o *Requerimiento*, que exigia a adesão dos índios à autoridade do Papa e da Coroa Espanhola, proclamando o direito dos espanhóis de tomar as terras e subjugar os indígenas por qualquer meio necessário. O *Requerimiento* era lido, em espanhol, para grupos de indígenas que nada compreendiam, a fim de justificar a morte ou a escravização daqueles que desrespeitassem a autoridade dos colonos.

O desenvolvimento traumático das *encomiendas* e do *Requerimiento*, seguido das monstruosas formas de conquista na América, levou Frei Bartolomeu de Las Casas a formular a crítica mais severa do sistema espanhol e de sua legitimidade. A posição de Las Casas foi mais notável em suas obras críticas publicadas mais tarde e no controverso encontro em Valladolid com Juan Ginés de Sepúlveda, onde enfrentou posições que justificavam a violência, submissão e guerra contra os povos indígenas com base em leituras de Aristóteles, argumentando uma condição de inferioridade dos indígenas, “selvagens”, que necessitavam receber as “boas normas” da vida e a doutrina cristã pela força. A respeito do *Requerimento*, Las Casas (2015, p. 32, tradução nossa) escreve:

> [...] porque a cegueira mais perniciosa que aqueles que governaram as Índias até hoje sempre tiveram ao ordenar e comandar a conversão daquelas gentes... atingiu tal profundidade que eles imaginaram, praticaram e mandaram que se fizesse aos índios *requerimentos* de que venham para a fé e prestem obediência aos reis de Castela, se não será feita guerra a fogo e sangue, e os matarão e capturarão…[1]

[1] “*[…] porque la ceguedad perniciosísima que siempre han tenido hasta hoy los que han regido las Indias en disponer y ordenar la conversión de aquellas gentes... ha llegado a tanta profundidad que hayan imaginado e practicado e mandado que se les hagan a los indios* requerimientos *que*

O Frei Bartolomeu de Las Casas, que até então era *encomendero* de indígenas, em 1514 decidiu devolver aos índios suas terras, passando a defendê-los junto com a ordem dos franciscanos, a qual se integrou. Ele regressa definitivamente à Espanha em 1547, após anos de conflitos com os espanhóis na condição de bispo de Chiapas (região mexicana com forte presença indígena), e passa a se dedicar ao debate no seio da Corte sobre o tema, que levará à defesa dos indígenas perante a junta de Valladolid em 1550-1551.

A história de Bartolomeu de Las Casas demonstra uma forte experiência no Novo Mundo. Formado em Humanidades na Academia de Sevilha, muda-se aos 18 anos para o Haiti, onde seria colonizador e catequizador de índios, cujo primeiro "lote" receberá em 1505 em *encomienda* para trabalhar em suas terras e em suas minas. De frei é ordenado padre em 1507 em Roma, retornando à América em 1510, na condição de primeiro padre das "Índias". Mantém seus primeiros contatos com os freis dominicanos em 1511, ficando profundamente impressionado pelas posições radicais destes. Ainda assim, manterá por mais alguns anos uma postura dúbia, recebendo novos lotes de índios encomendados em 1513, além de auxiliar os espanhóis na conquista da ilha de Cuba, no qual pede clemência em prol dos conquistados diante da brutalidade do conquistador.

Em 1514, Las Casas rompe definitivamente com o sistema colonial, devolvendo suas terras e os índios que nelas trabalhavam ao governador Diego Velasquez. Passa então a proferir sermões contra as *encomiendas,* o que leva a Coroa Espanhola a enviar uma junta de teólogos em 1516 para se manifestar sobre a situação, que ao final dão parecer favorável ao instituto. Las Casas também busca organizar experiências de catequização pacífica dos índios, mas em menos de um ano fracassa e decide se integrar à ordem dos dominicanos, onde passará anos de recolhimento para estudos e meditação.

vengan a la fe y a dar la obediencia a los reyes de Castilla, si no que les harán guerra a fuego y a sangre, e los matarán e captivarán…" (LAS CASAS, 2015, p. 32).

Aos 56 anos, em 1530, Las Casas volta à ativa na luta pela defesa dos indígenas. Desde 1539 trava negociações com a Coroa Espanhola e o Conselho das Índias a fim de abolir as *encomiendas*, conseguindo forçar a formação de uma junta em 1541-1542, de onde se produzirá as Leis Novas de 1542, mas que serão abolidas em 1545. Entre 1544-1547 será bispo de Chiapas, regressando à Espanha em 1547 sob fortes ameaças dos encomenderos, e então passará a publicar livros em defesa dos indígenas e com argumentos contra aqueles que defendiam tal instituto e a escravidão por guerra justa. Seu principal oponente será Sepúlveda, e ambos se enfrentarão na junta de 1550-1551.

Do outro lado dessa polêmica, Juan Ginés de Sepúlveda se notabiliza como o maior defensor da escravização dos indígenas, considerados “seres inferiores”, “bárbaros” e “não humanos” em seus discursos. Ginés de Sepúlveda nasceu em uma família humilde em Córdoba, e seguindo uma consistente vida acadêmica torna-se professor de Filosofia, com clara influência aristotélica. Manteve relações próximas com o rei espanhol Carlos V, com o Papa Clemente VII, com os Médici do principado de Florença, com o Príncipe de Capri e com os Gonzaga. Seu principal livro que trata da defesa da escravidão chama-se *Demócrito II*, no qual estabelece um diálogo ilusório entre um sujeito contra e outro a favor da escravização, sendo que este vencerá o debate usando-se dos argumentos em prol da guerra justa elaborados por Tomás de Aquino, além dos próprios argumentos de Aristóteles. Sepúlveda, que nunca foi às Américas, tomará a teoria de Aristóteles dos “escravos por natureza” para justificar que qualquer resistência ou desobediência por parte do indígena autorizaria a chamada “guerra justa”. Segundo Aristóteles, o homem define-se como um "animal político", portanto só possui atributos humanos aquele que participa da *pólis*. Dado que os escravos não participam da *pólis*, não há neles os traços característicos do humano. Portanto, a escravidão é tida por ele como um dado natural, e não como uma necessidade econômica ou uma convenção legal.

Em seu argumento, os bárbaros são naturalmente escravos, logo, os índios são naturalmente escravos, já que bárbaros. Um corolário dessa afirmação é que

é lícito fazer guerra contra os escravos para subjugá-los. Até então, desde os primeiros escritos de Colombo, a ideia da condição de bárbaros dos indígenas estava consolidada. O estado de barbárie dos indígenas exige, na visão de Sepúlveda, a sua dominação pela força para libertá-los. Trata-se de um castigo aos crimes que cometem contra a lei natural, especialmente por sua idolatria e pelos sacrifícios humanos que desenvolvem.

Las Casas constrói todo seu argumento na fundamentação de que os indígenas não eram bárbaros, lançando um novo fundamento para a compreensão deste Outro. Usa argumentos bíblicos, com base no ministério pacificador de Jesus Cristo, para desconstruir os argumentos laicos de Sepúlveda. Os índios, na visão de Las Casas, não podem ser castigados pela cristandade, pelo simples fato de que não são cristãos efetivamente, mas no máximo potencialmente.

Após anos de controvérsias e disputas, os dois oponentes se enfrentaram em Valladolid perante um tribunal constituído por Carlos V em 1550. As duas questões que nortearam o debate foram a humanidade dos índios e a legitimidade do domínio espanhol. Os argumentos oferecem um rico material sobre a legitimidade da invasão, o papel do cristianismo, a ideia da existência de raças superiores e outros temas atuais ainda hoje. As ressonâncias do debate e da posição de ambos os autores são observáveis até hoje, e permeiam as diferentes perspectivas teóricas adotadas pelos intelectuais. Enquanto a partir de Sepúlveda desenvolveram-se diferentes teorias colonialistas, de Las Casas desenvolveram-se teorias destinadas ao reconhecimento de direitos individuais de todos os seres humanos, sob a égide da liberdade. Além disso, a noção do Direito como a prática da justiça, como obrigação relacional objetiva, e como direito subjetivo, são apreensões possíveis de se extrair da inspiração lascasiana.

Las Casas julgava ter vencido o debate contra Sepúlveda, mas os juízes da junta suspenderam o debate indefinidamente e jamais proferiram uma decisão definitiva. Com isso, ambos se autodeclararam vencedores do debate. Nos anos seguintes, proibiu-se o livro de Sepúlveda que defendia a escravização do índio, e a Coroa

adotou a doutrina da persuasão amistosa. No entanto, as influências de Sepúlveda não foram completamente solapadas, e em 1573 edificou-se uma lei básica que trazia vários elementos de sua doutrina, tais como a visão de que a colonização seria benéfica para os indígenas e uma obrigação da Coroa, além de que se admitia a violência "em último caso" e "com o menor dano possível".

Apesar de exaltado como defensores dos indígenas, os argumentos de Las Casas não deixam de expressar um racismo cultural, afirmando que por não serem cristãos, os indígenas são inferiores aos europeus e precisam ser catequisados. Para ele, seriam um pouco mais que bárbaros até se converterem à religião do mais civilizado. Ainda assim, como homem de seu tempo, seu argumento é bastante avançado em relação ao racismo biológico presente e crescente naquele momento. Sepúlveda afirma a inferioridade do indígena pelo simples fato de sua constituição biológica. São bárbaros por natureza. A defesa da proteção dos indígenas feita por Las Casas o leva a pensar numa alternativa que vai se apresentar como historicamente catastrófica: o tráfico de escravos negros trazidos da África. Motivado pelas ideias de Las Casas, em 1502, o governador de Santo Domingo, Frei Nicolás de Ovando, autorizou a chegada dos primeiros escravos negros, marcando o início da história da diáspora africana ao Novo Mundo. A ilha de Hispaniola, onde se encontram o Haiti e a República Dominicana, serviu de porto de entrada para os primeiros navios trazendo escravos africanos para as colônias espanholas. Santo Domingo, capital da República Dominicana, foi o ponto de partida para a empresa imperial espanhola que se expandiu para todo o continente, iniciando o mais sangrento regime de escravidão da História.

2. Toussaint L'Ouverture e a Revolução Haitiana

A origem da filiação nacionalista dos pensadores latino-americanos está ligada ao período de formação dos Estados Nacionais durante as guerras de independência nos primórdios do século XIX. Em maior ou menor medida, essas guerras

contribuíram para a gestação da nação, apesar das diversas peculiaridades relativas a cada país. Assim, o nacionalismo que surge no Chile, no México ou no Peru é muito diferente do nacionalismo nas regiões caribenhas ou no sul das Américas.

A primeira experiência marcante de nacionalismo e anti-imperialismo, que coaduna questionamentos epistemológicos da dominação com prática libertária, foi a Revolução Haitiana (1791-1804) e sua Constituição de 1805. A Constituição Haitiana, idealizada por Toussaint L'Ouverture e promulgada em 1805 por Jean-Jacques Dessalines, traz no seu texto a essência de uma revolta de negros escravizados e ansiosos por independência e autonomia, além de demonstrar uma enorme capacidade crítica do pensamento latino-americanos presente nas primeiras guerras de independência. A Revolução Haitiana, tão esquecida, invisibilizada e obscurecida pela História, representa uma feroz crítica da lógica escravista colonial estabelecida pela Europa e desafia a visão de "branquitude" e superioridade do homem europeu no mundo. As consequências para as Américas e para o mundo foram incalculáveis, apesar de não reconhecidas (TROUILLOT, 1995). No Caribe, os ideais da Revolução Francesa – igualdade, fraternidade e liberdade – foram efetivamente colocados em xeque por uma guerra sangrenta e dolorosa. O Haiti, a primeira colônia depois dos EUA a se tornar independente, desafiou valores universais europeus e modernos que eram hegemônicos no pensamento social e político da época.

As massas, particularmente os escravos negros, estavam no centro da mudança social. Esta foi uma revolução popular, a primeira na história moderna, que, por sua vez, radicalizou as propostas consideradas revolucionárias de pensadores europeus da Revolução Francesa. Apesar disso, a história do pensamento ocidental quase nada menciona dessa experiência libertadora vivida e pensada na pequena ilha de Saint-Domingue. Por isso, vale a pena recontá-la mais uma vez.

A solução, proposta ironicamente pelo defensor dos indígenas Bartolomeu de Las Casas, foi a importação de mão de obra africana, a quem foi atribuída maior força e resistência para o trabalho duro. No início, em 1700, chegaram cerca de nove mil escravos a Saint-Domingue. Em 1790, a colônia importou 48 mil só nesse

ano, elevando a população de escravos para 500 mil. Eles também morriam aos milhares, mas suas vidas simplesmente importavam menos que as dos trabalhadores europeus. Eles eram rapidamente substituídos por novas levas de escravos vindos em grandes navios de tráfico negreiro. Comparado com os EUA, a pequena ilha de Saint-Domingue, que aboliu a escravidão 70 anos antes que o vizinho do Norte, importou bem mais escravos, que tinham uma expectativa de vida que mal chegava a 10 anos. Enquanto nos EUA ou no Brasil as condições permitiam que se reproduzissem, em Saint-Domingue não viviam para tanto.

Apesar deste barril de pólvora prestes a explodir, a primeira tentativa de independência partiu dos brancos proprietários e mulatos livres. Como toda colônia da época, a população local tinha pouca autonomia decisória e o monopólio comercial imposto pela Metrópole gerava revolta. Quando ocorre a Revolução Francesa em 1789, a população local branca passa a se mobilizar para garantir a independência da ilha e o controle da vida política (JAMES, 1989). Os mulatos se unem para reivindicar a igualdade proposta pela Declaração de Direitos francesa. A esta altura, ninguém mencionava a possibilidade de fim do regime escravista.

Os mulatos Vincent Ogé e Julien Raimond chegaram a ir perante a Assembleia Nacional em Paris para pedir igualdade de direitos, sem nada conseguir. Ao retornar a Saint-Domingue, iniciaram uma rebelião que terminou com a tortura e morte brutal de Vincent Ogé. Enquanto mulatos livres e brancos, ambos proprietários de escravos, lutavam entre si, a verdadeira rebelião estava por acontecer entre os negros escravos.

Na noite de 21 de agosto de 1791, escravos representantes de quase todo o norte do Haiti se reuniram em Bois Caiman, liderados pelo sacerdote vodu Dutty Boukman. Quando todos chegaram, Cécile Fatiman, uma sacerdotisa vodu, degolou um porco e a partir daí todos se comprometeram com Ogun a vingar o sofrimento dos negros matando seus senhores. Para selar esse pacto sagrado beberam sangue e fizeram talismãs de proteção com os pelos do porco (DUBOIS; GARRIGUS, 2006). Quando voltaram às suas plantações, a Revolução Haitiana começou. Centenas de proprietários foram mortos e suas plantações incendiadas.

O vodu, parte importante da cultura haitiana, a despeito dos mitos e lendas sobre sua prática, representa o sincretismo entre uma religião politeísta emprestada da África Ocidental com o misticismo católico da França dos séculos XVII e XXVIII. Muitos proprietários franceses, seguindo uma paixão francesa pelo ocultismo na época, faziam encantamentos e rituais ocultistas em suas plantações na presença de seus escravos. Muitas dessas práticas foram absorvidas nas cerimônias vodus junto com as tradições religiosas dos ancestrais africanos (GIRARD, 2010). Mesmo depois da independência do Haiti, o vodu continuou uma religião proscrita, ainda que haja rumores de que era praticada pela maioria dos líderes em secreto. Toussaint L'Ouverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe e Jean-Pierre Boyer condenavam publicamente as cerimonias vodu, que só foram liberadas em 1846. E depois mais uma vez proibidas com a invasão dos EUA em 1915.

Durante a revolta, pedidos de ajuda foram feitos a Cuba, Jamaica, Santo Domingo e aos EUA, mas poucos atenderam. O Exército francês conseguiu arrebanhar alguns escravos leais e mulatos livres sob a promessa de igualdade futura. Dessa forma, em 1792, grande parte da revolta já tinha sido controlada, e alguns negros estavam de volta a suas plantações ou haviam fugido para as montanhas.

Em 1793, os revolucionários franceses levam Luís XVI à guilhotina, provocando uma forte reação de outros países da Europa. A guerra das monarquias europeias contra a França faz com que menos atenção seja dada aos problemas de suas Colônias além-mar. Logo, Inglaterra e Espanha invadem Saint-Domingue, primeiro a partir do maior porto da colônia e depois através da fronteira com Santo Domingo, atual República Dominicana. Certamente, nenhuma das duas potências coloniais tinha a intenção de libertar os escravos, oferecendo pouca vantagem na troca de Metrópoles. Dessa forma, quando a França envia um novo comissionado comprometido com os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade da Revolução Francesa, expressamente antiescravista, Léger-Félicité Sonthonax, os negros revoltosos têm uma janela de oportunidade. Sonthonax oferece imediata emancipação para os escravos em troca de ajuda militar para expulsar as tropas britânicas e

espanholas do território. Esta decisão é confirmada por Paris, que estende a abolição da escravidão a Guadalupe, tornando-se a primeira metrópole europeia a emancipar seus escravos na América. Neste momento, o já destacado líder negro Toussaint L'Ouverture, que lutava ao lado dos espanhóis, muda de lado e passa a compor o contingente francês. Depois de violentas batalhas, Inglaterra e Espanha finalmente são derrotadas em 1798.

Toussaint L'Ouverture é a personagem mais reconhecida e celebrada da história do Haiti, apesar de não livre de controvérsias (DUBOIS, 2004). Filho de um rei africano, foi levado a Saint-Domingue, onde trabalhou como cocheiro, ficando livre do trabalho extenuante da plantação. Ainda como escravo, foi alfabetizado e recebeu de seu dono a alforria mais de uma década antes da revolução. Quando a revolta iniciou, L'Ouverture, que era dono de uma pequena propriedade e de cerca de 13 escravos, protegeu seus antigos proprietários antes de se juntar às tropas revoltosas. Inteligente e sagaz, logo subiu na hierarquia dos rebeldes, depois na hierarquia das tropas espanholas e, depois, na hierarquia das tropas francesas. Com a derrocada dos britânicos, L'Ouverture passa a ser a mais importante figura militar na ilha. Logo fez manobras políticas para que Sonthonax voltasse para Paris, como representante de Saint-Domingue. Guerreou contra André Rigaud, um mulato que controlava o sul do país e afastou seus supostos aliados Gabriel d'Hedouville e Julien Raimond, removendo qualquer obstáculo à sua chegada ao poder. Em 1801, L'Ouverture promulga unilateralmente uma constituição que o transforma em governador-geral vitalício com direito a nomear seu sucessor. Apesar de reinar soberano na ilha, não reivindicou a independência do país.

Seu esforço de reconstruir o país e fazer voltar ao seu antigo esplendor envolveu um conjunto de leis que obrigava a população a voltar às condições extremas de trabalho nas lavouras de açúcar, agora como "cultivadores". Aqueles que recusavam eram severamente punidos. O sonho da pequena propriedade, com produção em pequena escala para subsistência, era destruído quando chegava o inspetor de cultivo e antigo general da revolução, Jean-Jacques Dessalines. Com mão de

ferro, L'Ouverture controlava Saint-Domingue e, ao mesmo tempo, reafirmava seu alinhamento com o governo francês através de várias cartas enviadas a Napoleão.

No entanto, Napoleão não considerou essa lealdade de L'Ouverture. Talvez influenciado por sua esposa Joséphine, filha de proprietários de lavouras em Martinica, Napoleão iniciou uma campanha para o retorno da escravidão nas colônias. Em 1801, enviou uma enorme tropa a Saint-Domingue, liderada por seu cunhado Victoire Leclerc, que partiu acompanhado da irmã de Napoleão e dos dois filhos de L'Ouverture, a fim de conter a escalada de poder do governador-geral. Foi a maior expedição enviada por Bonaparte a embates além da Europa: vinte mil soldados experientes primeiro, seguidos de outros vinte e três mil, dezoito meses depois.

L'Ouverture, um astuto estrategista, usou seu conhecimento do clima e da geografia do país e iniciou uma guerra de guerrilha, que seria considerada tática de guerra na América Latina somente no século XX (JAMES, 1989). No entanto, aceitou conversar com um oficial francês sob a promessa de que estaria seguro. Neste momento foi capturado e deportado para o exílio em uma prisão na França. Lá, ao se recusar a revelar a Napoleão onde escondia suas supostas riquezas, foi isolado e colocado em condições pouco acolhedores, o que gerou sua morte pouco depois (DUBOIS, 2004).

Grande parte dos súditos de L'Ouverture, inclusive seu general Dessalines, passou para o lado francês logo no início da retomada do poder. Porém, as investidas em prol do retorno da escravidão, o desarmamento e execução das tropas de ex-escravos negros e outras medidas que indicavam o retorno à situação pré-revolução levaram Dessalines, Christophe e outros generais que estavam lutando ao lado dos franceses a se revoltarem de novo ao mesmo tempo que um surto de febre amarela assolava as tropas vindas da Europa. Em fins de 1802, a febre havia reduzido drasticamente o número de soldados e, enfim, matou Leclerc. Rochambeau, seu sucessor, iniciou um período de terror na Ilha, com afogamentos em massa, enforcamentos, crucificação e fogueira para seus inimigos. Construiu uma arena em Cape Français para que cães dilacerassem negros diante de uma plateia formada por uma excitada elite

de proprietários de lavouras. Para Rochambeau, somente o extermínio de todos os negros traria o esplendor da antiga colônia, que poderia facilmente voltar a trazer novos escravos da África (GIRARD, 2010). Esse período de brutalidade durou até novembro de 1803, quando o que restou das tropas francesas ficaram cercadas, em terra pelos rebeldes negros, pelo mar pelos navios britânicos.[2] E assim termina o período colonial de Saint-Domingue, que passa a se chamar Haiti.

Metade da população havia morrido nos últimos 13 anos de lutas, quando em primeiro de janeiro de 1804 foi proclamada a independência em uma série de celebrações em Gonaives. O trauma e o ódio aos franceses eram tão grandes que um dos oficiais presentes no momento da escritura da declaração da independência afirmou: "devemos usar a pele de um homem branco como um pergaminho, seu crânio como tinteiro, seu sangue como tinta e uma baioneta como caneta." (DUBOIS, 2004, p. 298). A maioria dos brancos de Saint-Domingue que sobreviveram emigraram para os EUA, França ou para os países vizinhos. Notícias do levante negro espalharam o medo entre os proprietários de toda a região.

Os EUA somente reconheceram a independência do Haiti em 1862. Alguns nomes importantes da política norte-americana do século XIX, como George Fitzhugh e John Calhoun, argumentavam que a escravidão era uma instituição humana capaz de manter o controle dos selvagens africanos. E completaram, se libertos eles iriam se chafurdar na preguiça e no caos (GIRARD, 2010, p. 61).

Sob a liderança de Dessalines, o país tentava achar seu rumo, ainda baseado nas grandes monoculturas para exportação. Havia grande desconfiança com os poucos estrangeiros que ainda permaneciam no país e uma divisão racial interna, que colocava os mulatos como os mais ricos, mas mais discriminados. O maior legado de Dessalines foi a promulgação da primeira Constituição do Haiti, com seu famoso artigo 14 que declarava que "Todos os cidadãos, de ora em diante, serão conhecidos pela denominação genérica de negros". A Constituição promulgada em 1805 foi escrita a partir

[2] A derrota no Haiti fez com que Napoleão desistisse de lutar pela Louisiana, na parte Sul dos EUA.

dos rascunhos de Toussaint L'Ouverture, feitos em 1801, que só pode se concretizar depois da independência do país. Segundo Grüner (2009, p. 6, tradução nossa):

> Nenhum outro texto dá conta mais eloquentemente da natureza verdadeiramente sem precedentes – impensável e irrepresentável, para dizê-lo como Trouillot – dessa revolução. Nenhum outro documento articula mais claramente, de fato, o caráter revolucionário do novo Estado, a contramodernidade sincrética de seus pressupostos básicos subjacentes e os desafios igualmente extraordinários que a revolução teve de enfrentar no contexto de um segmento do sistema mundial em que a escravidão era uma regra, e onde a expansão colonial estava começando a se espalhar para a Ásia e África, e o racismo "taxonômico" começou a se transformar em um racismo ainda mais frontal, de base biológica e "científica".[3]

O governo de Dessalines[4] durou pouco. Em 1806 foi morto por um golpe de seus próprios generais. As divisões internas e disputas por poder marcaram as relações entre os ex-escravos e revolucionários desde seu início. Henri Christophe assumiu como presidente e Alexandre Pétion como presidente do Senado, mas disputas entre os dois logo levaram a uma guerra civil. Christophe se declarou imperador do Haiti, mas controlava apenas o norte, enquanto Pétion governava o sul do país. Assim foi até que em 1818 morre Pétion e assume outro veterano da revolução, Jean-Pierre Boyer. Boyer reunifica o país depois da morte de Christophe em 1820.

[3] *"Ningún otro texto da cuenta más elocuentemente de la naturaleza verdaderamente inaudita – impensable e irrepresentable, para decirlo con Trouillot, de esa revolución. Ningún otro documento articula más claramente, en efecto, el carácter revolucionario del nuevo estado, la contra-modernidad sincrética de sus supuestos básicos subyacentes, y los asimismo extraordinarios desafíos que la revolución tuvo que enfrentar en el contexto de un segmento del sistema-mundo en el cual la esclavitud era regla, y donde la expansión colonialista estaba comenzando a extenderse hacia Asia y África, y el racialismo 'taxonómico' empezaba a mutar hacia un aún más frontal racismo de base biológica y 'científica'."* (GRÜNER, 2009, p. 6)

[4] Ao saber que Napoleão iria ser coroado imperador, Dessalines preparou sua própria cerimônia de coroação e passou a ser denominado Jacques I, imperador do Haiti.

Durante seu governo, o sistema de grandes plantações de açúcar sustentadas por trabalho semiescravo, voltado para a exportação, foi substituído por uma vasta divisão de terras, que passaram a representar uma economia voltada para a subsistência.

Durante muitos anos o Haiti foi lugar de destino de negros libertos dos EUA. Tanto os opositores quanto os apoiadores da escravidão nos EUA simpatizavam com a ideia de os negros emigrarem para a África, principalmente depois da fundação da Libéria, em 1817, ou para o Haiti. O Haiti era mais próximo e mais viável era a viagem para lá. A emigração no período da presidência de Boyer chegou a quatro mil negros norte-americanos e continuou a crescer até a criação em 1860 do *Haytian Bureau of Emigration in the United States*. Embalados por ideias como a de Abraham Lincoln, que acreditava que a melhor solução para os negros libertos no país era a deportação em massa a fim de equilibrar liberdade com harmonia social, o governo dos EUA criou um fundo em 1862 em que um quarto das vendas de propriedades no sul seriam depositados para financiar a emigração dos negros. O Haiti era o principal destino (FANNING, 2015).

O governo de Faustin Soulouque, de 1849 a 1859, foi marcado por um discurso de nacionalismo racialista forte. Depois de dois governantes mulatos, Pétion e Boyer, Soulouque se orgulhava de sua pele negra e fez mudanças importantes na configuração de poder dentro do Haiti com base na raça. Muito antes de Jean Price-Mars, Aimée Cesaire e Walter Rodney, Soulouque já pregava o orgulho negro e a independência intelectual dos haitianos. Foi, por exemplo, o primeiro presidente a assumir sua filiação ao vodu. Esse orgulho contrastava com os ataques que recebia da mídia internacional. Nenhuma outra figura pública no Haiti havia sido tão ridicularizada por jornalistas e caricaturistas. Nos jornais europeus e nas caricaturas de Cham e Honoré Daumier, por exemplo, Soulouque aparecia vestido de trajes ultrajantes e com aparência de símios africanos.

O período pós-independência foi marcado por longos períodos de governo ditatoriais (Christophe, 14 anos, Boyer, 25 anos, Soulouque 12 anos), golpes, guerras civis e muitos distúrbios econômicos que culminaram na invasão das forças

norte-americanas em 1915. Mas, a lição dos negros revoltosos do Haiti, que lutaram por sua liberdade e pelo fim da escravidão, marca uma história anticolonial única nas Américas. Representou a constituição da primeira República negra, com um nome indígena, conquistada com muito sangue, não por uma elite crioula como aconteceu na maioria das independências latino-americanas, mas por escravos negros.

Mais do que uma revolução política, representou também uma revolução no imaginário social da época, marcado pela crença na inferioridade natural do negro e do escravo. Segundo Grüner (2009), a Revolução Haitiana pode ser considerada uma revolução filosófica na medida em que questiona o falso universalismo europeu e moderno-burguês e põe em perspectiva o particularismo dos escravos negros afro--americanos do Haiti. Susan Buck-Morss (2005) demonstra em sua obra a influência fundamental da Revolução Haitiana na dialética do amo e do escravo presente na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, escrita entre 1804 e 1806. E é inegável a influência de Hegel no pensamento social do século XX.

Com a declaração que "todos somos negros", presente na Constituição haitiana, a condição de ser negro passa a ser política, e não apenas racial. Não é uma questão de cor, mas de definição jurídico-política. Esta é uma ruptura sem precedentes na compreensão política, etnorracial e social, que traz em si o paradoxo da generalização mas que foge do biologismo racista da época. Iguala pelo particular. Para Grüner (2009, p. 11, tradução nossa),

> o artigo 14 (e toda a constituição a que pertence) faz de fato a crítica, inclusive antecipada, de uma (ideo)lógica constitucional que imagina o Estado-nação "moderno" como uma unidade homogênea, sem distinções de classes, "raças", gênero, etc. Ao mesmo tempo há na Constituição de 1805, e no próprio artigo 14, uma concepção unitária da nação.[5]

[5] *"el artículo 14 (y toda la constitución a la cual pertenece) hace de facto la crítica, incluso anticipada, de una (ideo)lógica constitucional que imagina el Estado nación 'moderno' como una unidad homo-*

Esta Revolução é um marco na história e no pensamento latino-americano e caribenho. Deixou também suas marcas na filosofia europeia e mundial, muito mais do que os registros permitem-nos reconhecer.

3. Nacionalismo e anti-imperialismo em José Martí

Quase um século depois de iniciada a Revolução Haitiana, o ensaio de José Martí, publicado em janeiro de 1891, *Nuestra América*, renova o chamado à resistência epistemológica e empírica, no marco do expansionismo norte-americano. Ambos os textos revelam o potencial anti-imperialista do pensamento latino-americanos, que se revela não apenas em argumentos filosóficos, mas na prática cotidiana de resistência e luta. Martí estabelece as bases ideológicas de um acordo que permitirá consolidar uma aliança política capaz de tornar Cuba independente da Espanha, mas vai além quando critica a penetração do capital estrangeiro no setor açucareiro e a subserviência política e epistemológica das elites locais. Outros também estavam atentos a esse movimento de crescimento da influência norte-americana nas Américas, como os partidos radicais na Argentina e no Chile, mas nenhum desses opositores à hegemonia dos EUA tiveram tanta lucidez e clareza em seus escritos.

José Martí, a partir de Cuba, último país a se tornar independente nas Américas, impactou toda a América Latina como ideólogo da questão nacional, escrevendo sobre a conjuntura política cubana da segunda metade do século XIX, que continua atual até hoje em muitos aspectos. Sua inserção no pensamento latino-americano se deu a princípio por seu importante trabalho como jornalista, escrevendo em jornais de diversos países do continente e por sua literatura, como autor de romances e poesias.

Martí, como correspondente internacional, será percussor da crônica modernista do jornalismo no final do século XIX. Assim, produziu leituras e interpretações

---

génea, sin distinciones de clases, 'razas', género, etcétera. Al mismo tiempo hay en la Constitución de 1805, y en el propio artículo 14, una concepción unitaria de la nación." (GRÜNER, 2009, p. 11).

novas do cotidiano das sociedades norte-americanas e europeias, durante as mudanças socioeconômicas ocorridas com o avanço e consolidação do capitalismo. Segundo Machado (2012, p. 98),

> [...] o jornalismo para além de se constituir em uma das expressões de José Martí foi a prática estética-política discursiva de toda sua vida, o lugar do debate político e de exposição de suas ideias. Em vários sentidos a escrita de Martí é considerada precursora de diferentes formas estéticas no âmbito da literatura, do jornalismo e das reflexões políticas e sociais de *Nuestra América*.

Seu alvo principal era a independência da Espanha, mas suas crônicas alertavam para a evolução econômica, política e social dos EUA, como o grande “gigante de sete léguas” que se impunha sobre as Américas. Sua luta anticolonial lhe custou anos de prisão e exílio. É do exílio que Martí se converte em líder intelectual e político da Guerra de Emancipação iniciada em 1895. Na Espanha se forma como advogado e viaja ao México, Guatemala, Venezuela e aos EUA, de onde não para de escrever e proclamar suas ideias revolucionárias. Seu período nos EUA permitiu observar o crescente ideal expansionista norte-americano, além de ser crítico das mazelas internas do país, como escravidão, exploração do proletariado, racismo, etc. Escreve diversos artigos em 1889, no jornal *The Manufacturer*, da Filadélfia, e no *Evening Post*, de Nova York, criticando o desejo anexionista em relação a Cuba, já visível nessa época.

Diferentemente de outros independentistas cubanos, Martí pregava não só a emancipação da Colônia, mas também a libertação da presença econômica norte-americana como nova força imperialista. Sua visão era de longo alcance. Destoando do pensamento social latino-americano de inícios do século XIX, presente nos emancipadores como Bolívar, San Martín e Sucre, em que nação tinha um caráter mais agregador da América Espanhola como um todo, após as primeiras independências, o conceito passou a estar mais associado ao modelo de Estado-nação europeu. Os diversos povos que compunham os novos países americanos ficaram

excluídos de um projeto que valorizava o domínio de uma elite *criolla* associada ao capital estrangeiro. Martí retoma o ideal da unidade americana dos primeiros emancipadores, especialmente de Simón Bolivar, e chama os diversos grupos heterogêneos que formam as nações a se unirem, não pela imposição ou pelas armas, mas pela consciência de sua identidade hispano-americana, para além de uma integridade territorial. Em 1885, escreve no jornal argentino *La Nación* (2011) que nação é uma comunhão de "espíritos", "raízes", "dores comuns" de um povo.

O processo de elaboração dos objetivos políticos da luta por independência culmina em 5 de janeiro de 1891, quando se aprova as bases do Partido Revolucionário Cubano, organização que concentra os esforços de Martí por dar coerência ao projeto libertador. Cria-se a revista *Pátria*, na qual Martí publica seus ideais e difunde a necessidade de constituir um exército de libertação nacional. Nesse mesmo ano publica seu mais célebre ensaio, *Nuestra América* (2011), no qual trata de dar sentido à noção de *identidade*, em oposição à dominação prática e epistemológica colonialista e imperialista.

Em *Nuestra América*, ensaio publicado pela primeira vez na *Revista Ilustrada* de Nova York, em primeiro de Janeiro 1891, José Martí alerta para a grave ameaça para a América Latina, o nascente império dos EUA, que já despontava como uma potência imperial no continente. O autor chama a atenção para as chaves para prevenir e impedir a sua expansão, e podemos dizer que, para Martí, a palavra que resume suas proposições é *identidade*. Esse texto literário e crítico fornece orientações claras e convincentes para a construção da identidade latino-americana como principal defesa para as ameaças externas e internas.

O texto se constrói a partir da realidade histórica da América Latina no século XIX, para expor a dualidade que confronta o homem desse tempo: a sua natureza material (como a social, trabalho e interesse de conhecer); e consciência espiritual (de liberdade, anseio por justiça e verdade). Poderíamos identificá-lo com tantos outros escritos que chamam a uma valorização do que é próprio, criticamente resistindo ao pensamento hegemônico, numa clara desobediência epistemológica.

Podemos dividir o artigo em três temáticas principais: a) a busca pela independência da Coroa Espanhola, para a qual convida os leitores para lutar pela liberdade do jugo da Metrópole; b) a ameaça do expansionismo imperialista norte-americano, motivando a ação para impedi-lo; e c) os princípios éticos e políticos, que representam uma referência central nesse trabalho. O convite para realizar a união para recuperar a soberania dos povos latino-americanos contra opressores estrangeiros é feito a partir de uma profunda concepção ética e moral da vida.

Assim, o ensaio começa com uma exortação para as pessoas que permaneceram em sujeição à Coroa Espanhola: "o que resta de aldeia na América tem que acordar. Estes tempos não são para deitar com o lenço na cabeça, mas com as armas como travesseiro." (MARTÍ, 2011a, p. 11). Embora imediatamente claro que "armas" não são literais, mas "armas do juízo, que vencem as outras", Martí era defensor do Exército de Libertação de Cuba e da guerra efetiva pela emancipação do país.

A importância do surgimento de um pensamento próprio e da solidariedade latino-americana, como uma forma de resistir à dominação, é demonstrada pelas seguintes afirmações: "[...] trincheiras de ideias valem mais que trincheiras de pedra. [...] Os povos que não se conhecem têm que se apressarem para se conhecerem, como os que vão lutar juntos". (MARTÍ, 2011a, p. 12). Observando a estratégia a seguir para alcançar a defesa da cultura e da história dos povos da América Latina, afirma:

> Em qual pátria pode ter um homem mais orgulho que nas nossas repúblicas dolorosas de América, levantadas entre as massas mudas de índios, ao ruído da luta do livro com o círio, sobre os braços sangrentos de uma centena de apóstolos? (MARTÍ, 2011a, p. 16).

Ao tratar a ameaça do imperialismo norte-americano, Martí refere-se aos EUA como "gigante de sete léguas", denotando a dimensão de seu domínio e também de sua capacidade de causar danos na pequena ilha cubana ou nas frágeis novas repúblicas hispano-americanas. Ele convida aos povos mestiços da América a

resistir à presença de seu poderoso vizinho do Norte. Essa resistência deve se dar por meio de uma união urgente da alma continental para alcançar uma unidade latino-americana. Seus anos no exílio nos EUA prepararam Martí para perceber com muita clareza o esforço expansionista desse vizinho que já despontava como potência no final do século XIX. Em 1823, os EUA estabeleceram a Doutrina Monroe a partir do discurso do então presidente James Monroe, conhecido pela eufemística frase: “A América para os Americanos.” Ali estavam as bases de uma política expansionista e imperialista corroborada pela política externa norte-americana. Martí, ao ler e acompanhar de perto a política do país, percebia em curso o sentimento de fardo civilizatório imposto pela mídia local. Nos anos de 1840, por compra, conquista ou guerra, os EUA adquiriram o Texas, Oregon, Novo México, Califórnia, Nevada, Arizona e Utah. Era o “destino manifesto”, como previa o jornalista John O’Sullivan, ao chamar os norte-americanos, em 1839, a cumprirem a missão de propagar os princípios divinos, espalharem o progresso, a civilização e o desenvolvimento aos povos inferiores.

Por fim, Martí (2011a) coloca desafios que ainda estão em vigor, conforme estabelecido na chamada à consciência que tem enfrentado o momento histórico, declarando que o problema da independência não era a mudança de formas, mas a mudança de espírito. Martí critica aqueles que mantêm o preconceito racial, mesmo nascidos no continente e que rejeitam sua origem latino-americana. O tão danoso complexo de inferioridade dos povos hispano-americanos que fazia com que desejassem os valores e os modelos externos é veementemente combatido. A autonomia e a autoestima latino-americana ganha voz com o texto de Martí.

Ele passa a produzir, principalmente na década de 1990, uma série de textos denunciando a enfermidade da sociedade estadunidense, que muitos intelectuais e políticos hispano-americanos tinham como exemplo. Em seu texto “La verdade sobre los Estados Unidos” (Martí, 2011b), ele denuncia a arrogância dos norte-americanos, os preconceitos raciais, a agressividade, o egoísmo e o desdém com o qual tratavam outros povos, em especial a “pobre raça indígena” americana,

historicamente escravizada, explorada, dizimada e esquecida. Seu manifesto era para dar a conhecer aquela sociedade e romper com a “infantilidade” de considerar aquele país como modelo.

Em relação à coragem de mudar o estado de coisas, afirma que aqueles que não têm fé em seu país são homens de sete meses porque também não são valorados. E observa que esta fé se manifesta por meio da ousadia de inovar. Ele também destaca a necessidade de aprofundar o estudo da história da América, porque o conhecimento das nossas origens orienta-nos a entender a nossa essência e defendê-la com orgulho. Assim,

> Como hão de sair das universidades os governantes, se não há universidade na América onde se ensine o rudimentar da arte do governo, que é a análise dos elementos peculiares dos povos da América? Para adivinar saem os joven ao mundo, com óculos ianques ou franceses, e aspiram a dirigir um povo que não conhecem. (MARTÍ, 2011a, p. 19).

Para formas de governo, Martí insiste no valor do conhecimento, mas não uma mera repetição, mas ativo e local, buscando os verdadeiros elementos pertencentes ao país, para governar a partir dele e com ele. Ao terminar o ensaio, Martí conclui: “Pensar é servir”. (MARTÍ, 2011a, p. 34). Dessa forma, a partir de uma perspectiva política, chama a atenção para a necessidade de ação.

Coerente com seu chamado para a ação, que Martí morre em combate em 19 de março de 1895, pouco depois de iniciada a guerra de emancipação que culminará com a vitória em 1898. Martí era um pan-americanista bolivariano que ofereceu forte resistência à pretenção dos EUA de criar uma moeda única para o continente em prol de uma união que não fosse artificial, de cima para baixo. Ele é assim o primeiro nacionalista revolucionário que combina a dimensão nacional (independência política) com a dimensão anti-imperialista (autonomia econômica), que ele chamou de *segunda independência*, que serão novamente relacionadas alguns anos mais tarde nos ideais da Revolução Mexicana.

4. O nacionalismo revolucionário na Revolução Mexicana

O surgimento do nacionalismo revolucionário latino-americano ganha novos matizes com a Revolução Mexicana do início do século XX (1910-1920). É difícil depurar uma orientação clara e coerente dos ideais da Revolução Mexicana dado seu caráter extremamente fragmentado, mas podemos buscar um extrato das diversas posições defendidas ao longo de seus desdobramentos. Magonistas, madeiristas, agraristas, constitucionalistas, villistas ou zapatistas, essas divisões têm mais a ver com enfrentamentos pessoais de caudilhos lutando por poder do que propriamente com embate de ideias ou oposição de projetos mais gerais. Podemos dizer, portanto, que os ideais da Revolução foram sendo gestados à medida que o processo foi se desenvolvendo e para responder às demandas desse desenrolar. Cabe destacar um elemento inovador nesta luta, a centralidade da questão da terra, principalmente para os grupos liderados por Francisco Villa, no norte, e Emiliano Zapata, no sudeste do México.

O agrarismo é parte constitutiva do projeto revolucionário por propor um rompimento radical com a estrutura social imperante no país em 1910. Tanto seguidores de Pancho Villa quanto de Emiliano Zapata lutaram por transformar a estrutura da propriedade da terra e para dar papel central ao campesinato expropriado de suas terras no período da ditadura de Porfírio Díaz. Villa e Zapata foram os líderes com propostas mais sociais e estabeleceram seus pontos em comum na Convenção de Aguascalientes, onde aprovaram o radical Plan de Ayala de Zapata, iniciando um amplo processo de distribuição de terras entre os camponeses. Em 1914, Villa e Zapata entraram triunfalmente na Cidade do México e estabeleceram a Convenção Revolucionária de 1914-1915. Nela se discutiu os problemas sociais que assolavam as classes subjugadas, cujo foco era a questão agrária. O Programa de Reformas Político-Sociais da Revolução aprovado pela Soberana Convenção Revolucionária constitui um dos documentos mais esclarecedores a respeito dos pontos em comum entre Villa e Zapata, que elegeram

as reivindicações agrárias como a “finalidade suprema da Revolução”. A propriedade comunal, defendida pelos zapatistas, e a pequena propriedade privada, defendida pelos villistas, são protegidas pelo programa, que prevê a expropriação dos grandes latifúndios mediante indenização (ZAPATA, 2001).

No Plano de Ayala de 1911, Zapata já havia expressado o fundamento de seu movimento: devolver as terras às comunidades que as possuíam no período colonial. O programa é um testemunho das ideias revolucionárias, mas que jamais foram postas em prática. Iniciada a devolução de terras no período da Revolução, a verdadeira reforma agrária só foi feita no período de Lázaro Cárdenas muitos anos depois.

A Revolução Mexicana inicia em novembro de 1909 em um movimento contra a ditadura de Porfírio Díaz, que já durava 34 anos. No período de Porfírio Diaz, o México viveu notável crescimento econômico e o auge dos ideais positivistas, tudo a altíssimo custo social e político. As comunidades indígenas foram reiteradamente expropriadas de suas terras e a repressão política era exercida com violência. Por outro lado, a elite dos chamados “cientistas”, tecnocratas que exerciam os altos cargos da administração porfirista, vivia as bênçãos de uma revolução industrial.

O porfirismo foi um regime baseado na figura central de Porfírio Diaz, coberto pelas formas legais e institucionais de operação, mas com forte emprego da força. Diaz exerceu de forma ilimitada seu poder pessoal, mas amparado nas leis que ele mesmo patrocinava. Estava respaldado pelos mais brilhantes intelectuais da época, ícones do positivismo, que ajudaram a criar a aura de infalibilidade do governante. Até seus últimos dias no poder, sua imagem de general e governante sábio, infalível e poderoso, manteve-se quase inalterada. Seu lema – paz, ordem, progresso, segurança, prosperidade e estabilidade – revela como Díaz encarnou, dentro do positivismo, a imagem do ditador ilustrado, do tirano honrado, do líder necessário para garantir a ordem tão necessária para o progresso material. Para Justo Sierra, o porfirismo, na verdade, significou a falta de desenvolvimento independente, a postergação da indústria nacional e a acentuação de privilégios de uma classe capitalista de produção agropecuária, alimentada pelo capital estrangeiro.

Desse contexto, que não podia mais ser sustentado apenas na imagem de um ditador ilustrado, surge a Revolução (WILLIAMSON, 2013).

Para se manter no poder, Porfírio Díaz criou uma extensa rede de beneficiários que incluía as grandes oligarquias regionais, os generais do Exército, a Igreja Católica, os comerciantes e a classe de profissionais urbanos. Esta rede garantiu seu poder, mascarado pela Constituição de 1857, até que seu grande artífice mostrava sinais de velhice e apontava para a necessidade de renovação do poder. O problema da sucessão de Díaz aumentou a tensão das diversas facções do regime, por um lado dos "cientistas", liberais progressistas vinculados com a cúpula empresarial da Cidade do México e, por outro, um grupo mais tradicionalista de caudilhos com base no interior do país. Quando Porfirio Díaz afirma para um jornalista norte-americano, em 1908, que não mais seria candidato, inicia-se a corrida pela sucessão, interrompida por sua rápida mudança de ideia.

Francisco Madero iniciou o movimento contrário a mais uma reeleição de Porfírio Díaz e arrebanhou apoio para formar um novo partido opositor. Madero era filho de uma das famílias mais poderosas de Coahuila, dona de importantes empresas agrícolas, têxteis, mineira e pecuária, mas se apresentou às classes mais baixas como "apóstolo da democracia". Fundou o Partido Nacional Antirreeleicionista e lançou sua candidatura. Díaz respondeu com a prisão de Madero por sedição, dias antes da eleição, garantindo assim mais uma reeleição fraudulenta. Madero foge para os EUA e da fronteira inicia um movimento revolucionário com apoiadores de diversos estados do México. Lança o Plan de San Luiz de Potosí, que vinha ao encontro dos anseios das comunidades agrárias e logo consegue seu apoio (WILLIAMSON, 2013). Nele, denunciava a fraude das eleições, declarava-se presidente provisório e chamava o povo a sublevar-se. Vários grupos revolucionários responderam ao seu chamado. Em Chihuahua, Pascual Orozco e Pancho Villa lideraram o norte, no estado mais ao sul, em Morelos, os indígenas iniciaram seu combate encabeçados por Emiliano Zapata. Logo um acordo levou a novas eleições e ao exílio de Porfírio Díaz na França, em maio de 1911.

No entanto, depois de assumir o poder, Madero tardou em colocar suas promessas em prática, levando a uma revolução dentro da revolução: a chamada Revolução Agrária do Sul, liderada por Emiliano Zapata (CÓRDOVA, 1980). Emiliano Zapata era um caudilho de origem indígena que catalisou os anseios dos líderes comunitários do estado de Morelos, onde estavam cerca de 100 *pueblos*. Os *pueblos*, territórios autônomos com lideranças locais, foram fundamentais na articulação da luta. Desde a *Ley Lerdo*, o campesinato perdia suas terras para os grandes proprietários, e os setores da classe média estavam descontentes com a corrupção local, com as fraudes eleitorais e com a forte repressão. A chamada Lei Lerdo, ou *Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México*, promulgada em junho de 1856, visava retomar terras que estavam em propriedade da Igreja Católica, mas, colateralmente, desapropriou terras comunais. Os indígenas, incapazes de adquirir a propriedade de suas terras ancestrais, as perdiam para grandes corporações agroindustriais. O estado de Morelos tornou-se uma zona de economia tipicamente capitalista de produção de açúcar, a mais moderna do México, construída a partir do despojo das terras comunais indígenas, que trabalhavam nas grandes propriedades em regime de servidão. A região representava claramente o modelo moderno de desenvolvimento preconizado pelos "cientistas" às expensas de grupos marginalizados, identificados por eles com técnicas primitivas e atraso. O fim das pequenas propriedades de exploração individual ou coletiva era algo considerado inevitável para o advento do progresso durante o porfiriato.

A frustração com Madero foi logo transformada em luta armada. O Plan de Ayala de 1911 marca os fundamentos da ideologia zapatista, alicerçada no lema "Reforma, Liberdade, Justiça e Lei". A luta por terras era seu principal e único objetivo. No Plan de Ayala está expresso o fundamento desse agrarismo: devolver as terras às comunidades que as possuíam no período colonial (ZAPATA, 2001). Essa foi a motivação dos revolucionários liderados por Zapata.

Em 1913, Madero sofre um golpe de Estado e é morto, assumindo Victoriano Huerta. O país se divide em diversos pontos de conflito. O que se seguiu foi

essencialmente uma guerra civil entre as oligarquias da Cidade do México e as classes governantes tradicionais. Com exceção das forças de Pancho Villa, ao norte, e Emiliano Zapata, no sudeste, que lutavam por causas sociais radicais e em particular por reforma agrária, os outros grupos eram formados por caudilhos ambiciosos pelo poder local.

No norte, as forças antihuerta eram divididas em três grandes grupos: o Corpo de Exército do Nordeste, comandado por Pablo González, o Corpo de Exército do Noroeste, comandado por Álvaro Obregón, e a Divisão do Norte, cujo líder era Pancho Villa, um ex-bandoleiro que atraía soldados voluntários, desempregados, campesinos sem-terra, delinquentes e vaqueiros. Nas regiões que ficaram sob seu controle, Villa implantou a distribuição de terras, a educação pública e outras medidas de bem-estar social (WILLIAMSON, 2013, p. 378).

Francisco Villa era uma mescla de bandido, ditador e reformador social que encampava o discurso agrarista. No norte localizavam-se as maiores propriedades agrárias do país e seus proprietários possuíam poder sem limites. Em maio de 1915, Villa proclama a Lei Agrária Geral, na qual afirma a importância da terra como fonte de riqueza e, por consequência, sua desigual distribuição era a fonte da dependência que impedia a maioria dos mexicanos de exercer seus direitos civis e políticos adequadamente. Assim, as grandes propriedades passam a ser incompatíveis com os ideais de paz e prosperidade proclamados pelo villismo, devendo ser fracionadas dentro de um limite de tamanho estabelecido por cada Estado. A base da lei é a pequena propriedade individual.

Em 1914, Zapata tomou o estado de Guerrero, rico em prata, e reconquistou Morelos, antes tomado por Huerta. Depois, invadiu os estados de México e Puebla, acercando-se perigosamente da capital. No norte, Villa tomou o centro nevrálgico das estradas de ferro, Torreón, interceptando a rota das forças do governo para o norte. Pablo González capturou a cidade industrial de Monterrey e o porto petroleiro de Tampico. Obregón derrotou o exército de Huerta em Guadalajara, que perdeu o controle do país e renunciou nesse mesmo ano. Com a derrocada de Huerta, as forças rebeldes começaram a se enfrentar.

Venustiano Carranza assume a presidência e promulga uma nova Constituição, em 1917, com inovações sociais tímidas, mas importantes. Nela, estabeleceu-se a separação absoluta da Igreja Católica do Estado, aboliu a educação religiosa e proibiu a intervenção do clero em assuntos políticos. Estabeleceu o direito dos trabalhadores a formar sindicatos e a convocar greves, além de arbitragem trabalhista em caso de desacordos. Aos campesinos, garantiu o fim da servidão por dívidas e autorizava a expropriação de grandes latifúndios em caso de necessidade e a restituição das terras e bens comunais usurpados das comunidades indígenas. Reclamava ao Estado a propriedade do solo e subsolo, criando choque com as petrolíferas norte-americanas. Ainda que promovesse avanços sociais, poucos foram efetivados, ficando apenas como letra morta (CÓRDOVA, 1980). A força das oligarquias regionais não permitiu que muito se avançasse, principalmente na questão das terras. Uma verdadeira reforma agrária só foi efetivada durante o governo de Lázaro Cárdenas, de 1934 a 1940, quando se entregou aos campesinos um total de 44 milhões de hectares de terras em forma de pequenas propriedades privadas e propriedades comunais cooperativas.

Carranza começa um processo de desmobilização dos exércitos rebeldes, principalmente de Villa e Zapata, gerando uma forte resistência por parte dos revolucionários. Apesar da luta acirrada, Obregón derrota Villa, que teve seu poder reduzido ao estado de Chihuaha, de onde manteve viva suas ideias revolucionárias até ser morto em 1923. Zapata foi expulso por Pablo González e voltou para Morelos, onde morreu numa emboscada em 1919.

Em 1920, Alvaro Obregón é eleito presidente, marcando o fim da Revolução Mexicana e o início de um período de relativa estabilidade política e econômica, mas sem grandes transformações sociais ou das estruturas econômicas do país.

A Revolução Mexicana é marcada por uma grande mobilização das massas populares, especialmente campesina. Estas massas seguiam especialmente à Zapata e à Villa, o primeiro preocupado em devolver as terras comunais retiradas dos indígenas de sua região, o segundo focado em dividir os grandes latifúndios do

norte com quem nunca havia tido terra (CÓRDOVA, 1980). Em comum tinham a preocupação em garantir terra ao pequeno proprietário, subvertendo a estrutura econômica e social que imperava no México. Seus ideais marcaram outras revoluções sociais na América Latina e influenciaram pensadores importantes no século XX.

A constituição gradual e progressiva de uma ideologia da Revolução Mexicana, como um caleidoscópio de concepções de nação e de projetos econômicos e sociopolíticos, vai se concretizando em um largo espaço de tempo. Mas, sua principal contribuição é o protagonismo do campesinato e dos indígenas, historicamente relegados a segundo plano em toda a América Latina.

Raça e racismo no pensamento caribenho

1. O nascimento do orgulho negro nas Américas

Ao final da Primeira Guerra Mundial, os trabalhadores negros dos EUA, indignados com as formas mais duras de exploração, idealizaram organizações para lutar por melhores condições, e com muita criatividade contribuíram para o desenvolvimento intelectual dos EUA, conhecido por "Renascimento do Harlem". Blues, spiritual, cantos de trabalho, jazz e teatro foram expressões de uma raça explorada e marginalizada que desconstruía, por meio da arte, o mito da superioridade racial dos brancos, que tinha forte apelo fascista e nazista.

Estas questões já estavam em pauta nos EUA com Booker T. Washington e seu "Compromisso de Atlanta"[1] de 1895, com W.E.B Du Bois e seu "Movimento do Niagara[2]" de 1905 e com a fundação da Associação Nacional para o Progresso

---

[1] Muito criticado por Du Bois, o compromisso de Atlanta prescrevia que os negros do Sul dos EUA se submeteriam às regras políticas e de trabalho, enquanto os brancos sulistas garantissem educação básica e devido processo legal. Assim, abria mão de qualquer demanda por igualdade, integração ou justiça.

[2] Um grupo de ativistas negros afro-americanos que lutavam por direitos iguais nos EUA, plenos direitos civis e representação política ampla, que iniciaram seus debates a partir de reuniões em Harvard.

das Pessoas de Cor em 1909. Tudo isso surgia já nos finais do século XIX e início do XX como expressão crítica da situação dos negros norte-americanos, excluídos social e legalmente e, nas palavras de Du Bois, sofrendo de "dupla consciência". Du Bois denunciava desde há muito os linchamentos, os massacres e a degradação no negro norte-americano, pobre em um país capitalista que se orgulhava de sua riqueza, e desenvolveu sua teoria sobre a dupla consciência da raça negra que não nasceu ou viveu no continente africano,

> [...] dando lugar a duas almas, dois pensamentos, dois conflitos irreconciliáveis, dois ideais hostis num corpo negro. Por um lado lutando para serem classificados como indivíduos, com personalidades diferentes, mas por outro como um grupo com desafios sociais iguais. (DU BOIS, 1999, p. 39).

No clima tormentoso da década de 1920, em que denúncias e protestos tentavam desvelar a realidade ocultada dos negros, chega Marcus Garvey, um líder jamaicano, a Nova York, que inicia sua crítica a degradação do negro em todas as partes e apelava para a sua integração social, conforme já atuava Du Bois e a Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor.

A ideia mais difundida de Garvey era a "volta à África", já presente na sua recente criada na Jamaica, Associação Universal para o Avanço do Negro (UNIA[3]), em 1914. Sua associação agrupava simpatizantes da igualdade e do orgulho negro, tanto do Caribe como dos EUA e da África. O termo *universal* era apropriado aos seus objetivos:

> Estabelecer uma comunhão entre as raças, promover o espírito de orgulho e amor, resgatar ao caído, ajudar ao necessitado, contribuir para o desenvolvimento de comunidades e nações negras independentes, estabelecer comissionados ou agencias nas principais cidades e países do mundo para a proteção dos direitos de todos os negros,

---

[3] *Universal Negro Improvement Association*.

> promover o culto espiritual consciente nas tribos africanas, fundar universidades, faculdades, academias e escolas para a educação racial e cultura, e melhorar as condições gerais do negro em toda parte.[4] (CAMPBELL, 2016, p. 84, tradução nossa).

Com esse objetivo ousado e amplo, a UNIA se converteu no maior movimento de massas de povos negros do século XX. Em 1920, em reunião no Madison Square Garden em Nova York, foi proclamada a Declaração dos Direitos dos Povos Negros do Mundo na Convenção da Associação Universal para o Avanço do Negro, que já contava com mais de cinco milhões de associados nos EUA e mais de mil e duzentas divisões em 43 países. Garvey escrevia na revista *Negro World* que o retorno à África significava que deveriam ser feitos sérios esforços para construir um governo e uma nação suficientemente forte que fosse capaz de proteger o negro e seu futuro. Sem uma África independente e poderosa, todos estariam perdidos. Seu chamado à África, como lugar de origem e de libertação, antevê os escritos de autores antilhanos reconhecidos como G. Padmore, C.L.R. James, Frantz Fanon, Aimé Cesaire, Eric Williams, Walter Rodney, Kamau Brathwaite e outros. Garvey, antes mesmo da descolonização da África, fazia o chamado a uma comunhão universal da raça negra, promovia o espírito do orgulho negro e a necessidade de melhoria das condições gerais do negro em todas as partes do mundo.

Marcus Garvey era o coração desse movimento, nascido na Jamaica em 1887, preparado para o trabalho duro como qualquer negro de sua região, iniciando como aprendiz em Kingston. Ao compreender as limitadas possibilidades de expressão do povo negro, incorporou-se à migração de 126 mil caribenhos para a América Central, para logo descobrir que a situação de exploração e humilhação racial não

[4] *"Establecer una confraternidad entre la raza, promover el espíritu de orgullo y amor, rescatar al caído, ayudar al necesitado, coadyuvar al desarrollo de comunidades y naciones negras independientes, establecer comisionados o agencias en las principales ciudades y países del mundo para la protección de los derechos de todos los negros, promover el culto espiritual consciente en las tribus africanas, fundar universidades, facultades, academias y escuelas para la educación racial y la cultura, y mejorar las condiciones generales del negro en todas partes."* (CAMPBELL, 2016, p. 84).

eram exclusividade da Jamaica (CAMPBELL, 2016). Nesse momento começa sua carreira de jornalista radical e mobilizador de trabalhadores onde quer que trabalhasse em busca de melhores condições de salário e vida.

Da Centro América, Garvey retorna à Jamaica, para logo ir à Inglaterra, onde entrou em contato com as ideias do pan-africanismo e com migrantes de todas as partes da África. Volta, portanto, à Jamaica para fundar a UNIA com uma proposta que abarcava os negros de todo o mundo, diferente de outras organizações locais já atuantes no país. Com as dificuldades enfrentadas na Jamaica nesse momento, em que o Estado colonial impedia que os negros tivessem direitos democráticos essenciais, decidiu ir para os EUA em março de 1916, onde se envolveu com a batalha pela dignidade do negro e pela descolonização da África, principalmente encabeçadas por Booker T. Washington e Du Bois.

Quando Garvey chega aos EUA, a sociedade estava em ebulição gerada pela guerra, pela concentração de capital, escassez de mão de obra qualificada e campanha de mobilização militar que impactaram tremendamente a vida dos negros norte-americanos, aumentando sua situação de exploração, principalmente no sul do país. Muitos fugiam das hordas de linchamento do sul para trabalhar em condições desumanas nas fábricas e minas do norte. A Ku Klux Klan (KKK) não era uma organização política marginal, já que tinha milhões de membros infiltrados em todos os níveis do sistema federal e estatal. E seu crescimento avançava na medida em que as universidades tinham professores de História, Filosofia ou Sociologia como difusores das ideias de subalternidade do negro. Uma das obras mais lidas na época foi *American negro Slavery*, de Ulrich Phillips (2015), que representou o negro idilicamente como um escravo natural que aceitava de bom grado estar em cadeias. Esta imagem mítica se popularizou no cinema com *E o vento levou...* e a KKK ganhou destaque com *O nascimento de uma nação*.[5] Hollywood foi instrumento importante da ideologia de superioridade branca.

[5] Filme de D. W. Griffith de 1915. A obra retratava os negros (interpretados por brancos de cara pintada, no pior estilo *blackface*) como selvagens e, de quebra, ainda fazia uma propaganda da Ku Klux Klan.

Segregados em guetos superpopulosos, privados do direito ao voto por restrições legais e atacados durante à noite para linchamentos generalizados de homens, mulheres e crianças negras, as organizações exclusivamente negras procuravam fortalecer esse grupo por meio de uma consciência racial. Marcus Garvey estava em sintonia com esse sentimento quando viajou por todo o país inspirando confiança e coragem entre os negros. A energia e consciência racial de Garvey se coadunaram com o movimento de resistência negra, participando ativamente do Renascimento do Harlem.

A UNIA atuava como centro cultural da cultura negra e a revista *Negro World* difundia ideias que desacreditavam a crença de que o negro era vítima de uma maldição bíblica e afirmava que se a Europa era para os europeus, a África era para os povos africanos. A revista, editada por Garvey, tinha circulação no mundo todo e era publicada em francês, inglês e espanhol. O orgulho racial era a palavra de ordem. Além de presente em 38 estados norte-americanos, a UNIA tinha 52 filiais em Cuba e em toda a América Central. Também havia filiais na África do Sul, Canadá, Europa e Austrália (CAMPBELL, 2016).

A luta contra a repressão racial institucionalizada era feita também por meio de simbologias, bandeiras, hinos e palavras de ordem. A bandeira da UNIA, vermelha, preta e verde, representava as aspirações do movimento: vermelho pela cor do sangue negro derramado, preto pelo orgulho da cor da pele negra e verde por causa da cor da exuberante vegetação da terra natal, a África. O braço econômico da UNIA era a Corporação das Indústrias Negras, mas seu principal empreendimento era a *Black Star Line*, criada em 1920 para facilitar a volta à África, e a fundação da nova Libéria.

A reação à Garvey foi forte, sofrendo ações do governo norte-americano para limitar sua atuação até ser preso por corrupção em Atlanta e deportado para a Jamaica. A Casa Branca também envidou esforços para evitar a criação de um assentamento negro na Libéria, comprando, através de uma empresa americana, toda a área prometida à UNIA. Garvey também sofreu com a oposição do movimento socialista internacional nos EUA, tanto de negros como de brancos comunistas.

A visão dogmática do socialismo e do Partido Comunista, que rejeitava as lutas raciais em prol das lutas de classe, só foi superada com Walter Rodney e Amílcar Cabral anos depois.

De volta à Jamaica, criou o Partido Político do Povo e sofreu forte resistência dos proprietários das plantações de açúcar por sua plataforma anti-imperialista e anticapitalista. Mas continuou sua constante mobilização em prol da população negra. Garvey morreu em 1940 e foi proclamado o primeiro herói nacional na Jamaica, ficando seu legado até hoje. Segundo C.L.R. James, Garvey nunca pisou no continente africano e não falava nenhuma língua africana. Sua ideia de África era uma reprodução de sua compreensão do Caribe. Ainda assim foi capaz de despertar uma fervorosa paixão e valorização desse continente, como cume da civilização e destinada a ser grande.

Herdeiro do garveysmo, Walter Rodney, historiador e ativista político guianês, radicalizou a luta meio século depois. Rodney estudou na University of the West Indies (UWI) da Jamaica de 1960-1963, recém-criada em sua época. Tornou-se professor na UWI, de onde revisitava a história para fortalecer o orgulho negro entre os estudantes. Para ele, o conhecimento era a arma da luta contra os mitos e em prol da libertação dos povos negros. O impacto de suas aulas provocou descontentamento e medo nos setores elitistas do país, já que unia história africana com materialismo histórico transformando a consciência social dos negros, como antes havia feito Garvey. Seu revisionismo da história da África e do comércio de escravos era verdadeiramente revolucionário. Seu principal livro, *How Europe Underdeveloped Africa*, publicado em 1972, demonstra as agruras do imperialismo na África e sua continuidade, vindo a tornar-se tão influente quanto controverso (RODNEY, 1972).

Em 1968, foi ao Congresso de Escritores Negros de Montreal, na Universidade MacGill, em Montreal, e seu regresso à Jamaica foi negado, criando fortes revoltas em Kingston. Rodney foi declarado *persona non grata* na Jamaica, mas continuou sua atuação acadêmica na Tanzânia, tornando-se um dos principais intelectuais e ativista anticolonialista, pan-africanista e um dos líderes do *Black Power* que

eclodiu no final dos anos de 1960 e início dos de 1970. Sua atuação política intensa e ativismo levou à sua morte em 1980, por uma explosão de bomba em seu carro. Seu legado ao mundo e, principalmente, ao Caribe continua até hoje.

2. Negritude

Negritude é um conceito dinâmico e multifacetado que tem tomado formas diferentes em determinadas épocas e lugares. Por isto, a análise de seu desenvolvimento histórico ajuda a compreender por que suas reverberações continuam presentes até hoje. Seus diversos usos e sentidos se dão no campo da política, da cultura e da ética, mas pode ser resumido, de forma bastante simples, em processo de aquisição de uma consciência racial, que em seus primórdios tinha um caráter revolucionário de ruptura com a ideologia eurocêntrica hegemônica (MUNANGA, 2009).

Entre os intelectuais caribenhos a problemática do negro e seu papel na sociedade antilhana já havia sido tema central de incontáveis autores. A partir da segunda metade do século XIX se destaca Antenor Firmin (2002), do Haiti, que escreveu um texto basilar sobre o racismo europeu em contraposição ao filósofo francês tão celebrado na época, Joseph Gobineau, e seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Gobineau, considerado pai do racismo moderno, usava de biologismos para provar a inferioridade dos negros e indígenas em época de grande crescimento do darwinismo social e do positivismo. Em 1928, Jean Price-Mars[6] publica *Ainsi parla l'oncle*, iniciando o chamado "movimento indigenista", que buscava recuperar uma cultura nacional a partir das raízes africanas, mais visíveis na vivência no campo, em oposição a uma elite citadina ansiosa por absorver e imitar os valores ocidentais. Esse movimento de valorização dos elementos culturais próprios do Haiti ganha força com o lançamento da revista *Revue Indigène*, em 1927, um ano antes

---

[6] Antes dele, podemos citar como precursores desse movimento indigenista Justin Crysostome Dorsainvil e Arthur Holy.

da publicação de Price-Mars. Mas foi Price-Mars que ocupou o lugar de ícone da defesa de uma haitianidade e de um nacionalismo cultural que se desenvolveram a partir desse período, já que destacava em seus trabalhos e conferências desde a década anterior a importância de promover uma reapropriação da cultura popular haitiana, tão desprezada pelas elites do país. Curiosamente, a maioria dos intelectuais envolvidos com a *Revue Indigène* eram mulatos como Jacques Roumain e Carl Brouard. Eram jovens mulatos de famílias da elite, mas que nutriam uma revolta genuína contra a ocupação norte-americana, que levou a uma busca por uma identidade nacional. Jacques Roumain dizia que não havia nem negros ou mulatos, nem ricos ou pobres, nem citadinos ou campesinos, apenas haitianos que estavam oprimidos pelos EUA e por seus lacaios.

Em seu livro, Price-Mars (2016) acusou a elite haitiana de ter perdido sua utilidade social e de ser inteiramente egoísta. Para ele, a ocupação poderia ser, em parte, entendida como o fracasso das elites em lidar com o caráter real do Haiti e dar-lhe orientação adequada. O Haiti, para Price-Mars, não devia ser um subproduto da França; tinha um forte passado africano que as elites haviam cuidadosamente tentado silenciar. O vodu tornou-se um importante objeto de investigação por ser considerado um dos legados africanos mais facilmente reconhecíveis do Haiti. Numa época em que estava ligado à feitiçaria, assassinato de crianças e zumbis, Price-Mars e outros indigenistas procuravam explicar como o vodu tinha sua própria religiosidade e devia ser respeitado. Assim, discutir o papel social da língua *créole* e da prática do vodu era elemento essencial do movimento indigenista, que defendia uma desintoxicação mental para a reconquista da própria dignidade sem o complexo de vergonha de si (FANON, 2008).

O indigenismo dos anos de 1920 estava em consonância com outros movimentos, principalmente na França, de valorização da *art nègre* impulsionada na Europa pelo contato dos exércitos coloniais franceses e ingleses com a África dominada. Na mesma época, surgem, em Paris, várias revistas dedicadas à valorização do negro e da África, como *a La Revue du Monde Noir* (1931-1932), que publicou

seis números; a *Légitime Défense*, fundada pelos estudantes haitianos Etienne Léro, René Menil e Jules Monnerot, em 1932; e a *L'Étudiant Noir*, em 1935, criada pelos fundadores do movimento *negritude*, Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor (NICHOLLS, 1996). Em 1938, na esteira do Indigenismo, é criada, por François Duvalier, Lorimer Denis e Louis Diaquoi, a revista *Les griots*, que vai se tornar veículo de um novo movimento de valorização do negro, mas com conotações políticas mais radicais.

Este retorno a uma identidade haitiana colocou em evidência as estratificações sociais que prevaleciam no Haiti. De um lado a massa analfabeta de campesinos que falavam *créole* e praticavam o vodu, e, de outro, uma elite educada de acordo com uma cultura francesa e urbana, ainda que a principal influência econômica no país fosse dos EUA. Para aqueles que achavam que o problema era eminentemente racial, houve adesão ao *noirismo*, e aqueles que concebiam as divisões sociais em termos de classe econômica, tornam-se adeptos do socialismo (NICHOLLS, 1996).

Assim, apesar de não aportar um programa político, esse nacionalismo cultural foi sendo transformado em ideologia política *noirista*.[7] O Indigenismo de Price-Mars e a *negritude* de Aimé Césaire pavimentaram o terreno para o *noirismo*, ainda que seus desdobramentos práticos durante o regime ditatorial de François Duvalier não tenham nada a ver com o uso que se fez de suas proposições. Segundo Matthew J. Smith (2009), o *noirismo* era uma ideologia que defendia o controle total do aparato estatal pelos representantes negros das classes populares. O vodu não era mais uma expressão religiosa importante entre outras, mas foi considerado o elo supremo entre o Haiti e a África. O Haiti não só tinha que ser governado pelos negros para refletir a maioria do país, como também tinha que ser governado por um negro carismático e autocrático, já que o liberalismo era um sistema político "branco". Os haitianos negros estavam, portanto, biologicamente determinados a

[7] Jean Price-Mars nunca apoiou o *noirismo* de Duvalier. Ele, publicamente, dissociou-se do *noirismo* durante o regime de Papa Doc, que utilizava largamente suas obras em benefício de seus interesses políticos.

serem o povo que eram; e os verdadeiros inimigos do Estado seriam os mulatos com seu "mulatrismo". Logo, o regime de Duvalier tinha como alvo os setores mulatos da sociedade, vistos como propensos à oposição política aos negros, mas também como membros ilegítimos da nação haitiana. Nesse contexto, um grupo de políticos articularam *noirismo*, indigenismo e *negritude* que se traduzem em um ressentimento antimulato generalizado. Em seus escritos, Duvalier concorda com Gobineau a respeito da diferença significativa entre as raças baseada em traços biológicos e genéticos, mas, ao contrário de Gobineau, exalta a essência do negro haitiano e o vodu como a expressão da consciência racial.

Não há como negar a influência que esses autores tiveram de W.E.B Du Bois e sua luta a partir da realidade dos EUA. E de Marcus Garvey, quem já havia lançado sua célebre frase: "A pele negra não é um sinal de vergonha, mas um símbolo de grandeza nacional." A influência dos escritores e artistas do Renascimento Negro (*Harlem Renaissance*) é expressamente reconhecida nos textos sobre *negritude*, principalmente no *Discurso sobre a negritude*, de Aimé Cesaire (1987).

Assim como o *noirismo* é uma forma de *negritude* no Haiti, nas ilhas hispânicas se desenvolveu um movimento literário, poético e crítico nas décadas de 1920 e 1930 que impulsou a voz do negro. Era chamado de *negrismo* e se desenvolveu principalmente em Cuba, como resistência à discriminação racial presente no país. O *negrismo*, mais tarde, influenciou o pensamento de Nicolás Guillén, poeta cubano que buscou destacar a cultura negra e os processos de mestiçagem em Cuba identificando o que ele chamou de "cor cubana". Guillén escrevia poesias e artigos apontando a necessidade da busca por direitos e valores da população negra e identificava, através do conceito de "mulatez", uma necessidade de exaltar a herança mestiça do povo cubano (RONDA, 2008).

O conceito de *negritude* é um dos mais importantes no pensamento caribenho e que gerou maior influência para o resto do mundo entre as décadas de 1940 e 1960. Depois de toda a retomada do orgulho negro e das origens africanas do negro nas Américas e no Caribe, três jovens de Martinica – Jules Monnerat, Etienne Lero e

René Menil – utilizam o termo *negritude* na revista *Légitime Défense* em 1932 para questionar a opressão colonial e o racismo. Em forma de manifesto, defendiam que o intelectual deveria assumir sua origem racial e inovar em relação aos modelos franceses de escrita e produção literária.

Dois anos depois era criada a revista *L'Étudiant Noir* em Paris, cujo termo é reafirmado para falar dos negros como aqueles que lutavam não só contra a escravidão, mas também contra a assimilação, a favor da liberdade criadora do negro e contra o modelo cultural ocidental. Seus fundadores eram o martinicano Aimé Cesaire, o senegalês Leopold Sédar Senghor e León-Gontran Damas da Guiana Francesa, todos jovens negros estudantes na França. *Negritude*, a despeito de pequenas diferenças entre as posições de cada um desses autores, serve para fazer visível um mundo de alienação cultural própria das sociedades coloniais e asseverar contra a assimilação, a opressão cultural e o desprezo pela cultura dos povos negros (GARCÍA, 2017).

Aimé Césaire é reconhecido como o autor de maior destaque nesta vertente política, filosófica e artística. Foi um notável poeta e político, deputado na Assembleia Nacional Francesa por Martinica de 1945 a 1993, onde foi ardente defensor da emancipação do negro caribenho. Césaire preconiza a tomada de consciência concreta da história e da cultura que faz parte do ser negro e, em *Cahier d'un retour au pays natal*, de 1939, decanta toda a sua perspectiva da *negritude*. A palavra *negritude* deriva de *nègre*, que em francês tinha um caráter pejorativo e ofensivo, usado para desqualificar o negro. A intenção do movimento foi justamente inverter o sentido da palavra *nègre* ao polo oposto, impingindo-lhe uma conotação positiva, de afirmação e orgulho racial. Ele chama a atenção para a vergonha de ser negro, que levava a todo o tipo de eufemismo para designar sua identidade:

> Se empregava a palavra *noir* em lugar de *nègre*, se dizia homem moreno ou outras bobagens [...] tomemos, pois, a palavra *nègre* como uma palavra certa [...] Havia em nós uma vontade de desafio, uma afirmação violenta na palavra *nègre* e na palavra negritude. (CÉSAIRE citado por DEPESTRE, 1980, p. 32).

Desse modo, a *negritude* se converte em sinônimo de resistência à alienação e à assimilação cultural provocada pelos mecanismos de dominação colonial e uma forma de combater o colonialismo em tempos de enfrentamento revolucionário, de humanismo concreto e de compromisso político com a descolonização da África e do Caribe, a começar por uma revolução na linguagem (GARCÍA, 2017). Por meio da *negritude*, pretendia-se reconhecer e libertar a cultura negra e o imaginário moderno que relaciona o negro com o negativo, com o reverso do branco, a antítese do civilizado. Mais do que focar na cor da pele ou na cultura africana, o conceito se refere a uma realidade subjacente resultante do processo de colonização que impôs um padrão de domínio firmado sobre o branco como bom, justo e belo, ou seja, na branquitude. Césaire alertava para a desestruturação social e individual, desde a família até os níveis psíquicos individuais que expressam o acúmulo de anos de marginalização e aniquilação. Ou seja, a *negritude* vai além da cor ou de um povo, aponta para as mazelas da ideologia moderna ocidental capitalista que destrói, oculta, anula o diferente, o Outro, o não-ser. Portanto, a *negritude* significa a anulação da anulação, a oposição à branquitude própria do poder colonial hegemônico que se perpetua até hoje através do empresário capitalista.

Apesar de não apenas centrado na cor da pele, o conceito de *negritude* chama a atenção para o fato de que a dominação hegemônica se faz com base na diferenciação da cor, como fator de hierarquização. O indígena, o africano e o asiático são inferiores porque não brancos e por isto *negritude* alude a "uma comunidade de opressão experimentada, uma comunidade de exclusão imposta, uma comunidade de profunda discriminação", assim como a uma comunidade de resistência contínua e de luta obstinada pela liberdade (CÉSAIRE, 1987, p. 86).

Mais do que um conceito pétreo ou uma filosofia abstrata, para Césaire, *negritude* significa tomar consciência da diferença, assumir uma atitude ativa e ofensiva do espírito, rechaçar a opressão, combater a desigualdade e se revoltar contra o que ele chama de "reducionismo europeu". No Congresso de Intelectuais e Artistas Negros em Paris em 1956, Césaire afirmou que o problema da cultura negra

não poderia ser evocado sem que se discutisse de forma simultânea o problema do colonialismo que interrompeu o curso da história africana, destruiu a cultura, a vida social e as economias africanas, que lavou o cérebro dos negros da diáspora ao fazê-los crer que eram inferiores (CÉSAIRE, 2011). Estava muito atento aos males do colonialismo como fator fundamental para a permanência da inferiorização da cultura negra em todo o mundo.

Negritude começou como um movimento de conscientização dos negros a respeito do valor de sua cultura e história, recuperando principalmente nas artes e na literatura sua principal manifestação, mas logo ganhou conotações políticas de luta contra o colonialismo e em favor da descolonização da África e da Ásia.

Frantz Fanon, aluno e discípulo de Césaire na Martinica, radicalizou a perspectiva da *negritude* com a publicação de *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Nele, o autor distingue a existência de um mundo dividido em dois, branco e negro, adoecido pelo sistema colonial que gera um universo mórbido que aprisiona brancos e negros em seus próprios preconceitos.

Franz Fanon (2008) lançou muitas luzes sobre as questões de identidade, alteridade e sobre os mecanismos inconscientes do racismo e do colonialismo a partir, principalmente, da situação da Martinica no Caribe, mas que tem seu valor inegável para outros processos sociais. Ele aborda os efeitos psíquicos e sociais do complexo de inferioridade do negro e de superioridade do branco, que geram uma autoimagem distorcida e, consequentemente, formas conflitivas de identidade. Ele apresenta uma forma de alienação do negro que se configura como "vergonha de si", uma conduta identitária alimentada por uma elite para a manutenção de uma dominação colonial e exploração econômica (RESENDE, 2016).

Em suas análises, Fanon enfatiza que o racismo não pode ser compreendido apenas como uma questão individual, mas trata-se de um fenômeno socialmente construído, que opera como mecanismo prévio essencial para o colonialismo e, também, fundamenta um sistema político capitalista que privilegia uma sociedade desigual e hierarquizada. Dessa forma, a ascensão social se dá pelo

“embranquecimento” cultural, que oferece a oportunidade de aproximação com um modelo europeu de civilização. Assim, o racismo alia-se às engrenagens econômicas para garantir privilégios às elites brancas. Essa dinâmica sociocultural de identificação com os europeus – em seus hábitos cotidianos, modos de vestir, de falar, de pensar, etc. –, manifesta a perturbação de uma representação social e psíquica do homem que deturba a formação de sua identidade e favorece o racismo. Educado e formado dentro de uma visão eurocentrada, o negro pensa como branco e manifesta em seu inconsciente coletivo uma negrofobia neurotizante. Os negros da África e da diáspora que haviam assimilado o branqueamento não conseguiam fugir do drama da marginalização. “Vestidos à europeia, de terno, óculos, relógio e caneta no bolso do paletó, fazendo um esforço enorme para pronunciar adequadamente as línguas metropolitanas” (MUNANGA, 2009, p. 30), não deixavam de ser discriminados.

> [...] o negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica. Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por quê? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma. (FANON, 2008, p. 162).

Nesse sentido, quando afirma que o racismo e o colonialismo alteram a subjetividade do negro, Fanon faz emergir sua influência do marxismo e da psicanálise, mas vai além, porque a questão do negro não pode ser resumida nem em questões de classe, nem em questões de sexualidade. A perspectiva de Fanon junta a consciência racial proposta pela *negritude*, mas afirma que a luta dos negros deve se dar nos planos objetivos e subjetivos das relações e das práticas sociais que se dão dentre de uma realidade econômica e social hostil. A desalienação só seria possível mediante a superação das condições sociais alienadoras.

Depois de passar alguns anos como médico psiquiatra na Argélia, durante a guerra de independência da Colônia, e de se juntar à Frente Nacional para Libertação da Argélia, Fanon inicia a escrita do livro que sintetiza sua percepção dos conflitos entre o colonialismo, a luta anticolonial e as expressões de opressão e violência. A violência colonial está presente na realidade, que precisa ser alterada. Por isso, enquanto Leopold Sédar Senghor continuou exaltando a língua francesa no Senegal, como língua dos "deuses", Fanon elege a linguagem como primeiro lugar de libertação. As amarras começam pela imposição da língua da Metrópole e com ela os signos do homem branco superior (FANON, 2006).

Ele, descendente do movimento da *negritude*, faz uma crítica contundente à relação antitética entre branco/europeu e negro/africano colocada pela *negritude*. Para ele, essa contraposição leva à superação da cultura europeia somente para inverter os polos da hierarquia e elevar a cultura africana à condição superior. Nesse movimento, reforça essencialismos, considerando o negro como portador de características únicas e universais. Portanto, reforça o fetichismo do negro ligado à emoção, ao corpo, à virilidade, à musicalidade, por um lado, e o branco ligado à razão, civilização, cultura e universalidade, por outro. Há a ilusão da "alma da gente negra", da existência de uma essência negra a se valorizar. Fanon reconhece o valor inicial da valorização da cultura negra e africana, mas chama a uma superação dessas polarizações e essencialismos em prol de uma humanidade mais fraterna, onde o homem não fosse oprimido pelo homem.

> Eu, homem de cor, só quero uma coisa: Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre. (FANON, 2008, p. 190).

Dessa forma, para Fanon, a revolução social como possibilidade histórica era a condição para superação das alienações psicossociais, que nascem da realidade concreta e nela devem ser superadas as opressões.

A partir do impulso crítico oferecido pela *negritude*, outras interpretações se desenvolveram com novas propostas, como a antilhanidade de Edouard Glissant, a *creolidade* de Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant, a *mulatez* em Fernando Ortiz e Nicolás Guillén. Todas essas interpretações mais atentas aos elementos da mescla, da mestiçagem, focaram na dinâmica relacional entre as diversas raças e culturas.

Outro conceito que vem ganhando amplitude e conteúdo é o de *branquitude*, desenvolvido principalmente por Bolívar Echeverría. *Branquitude* aqui entendida como ordem ética e civilizatória, como grau zero da identidade humana moderna, como ser humano intimamente vinculado ao exercício da dominação hegemônica europeia a partir de 1492 em oposição a qualquer outra identidade. A brancura ou a negrura se referem às características raciais e biológicas, mas negritude e branquitude trazem aspectos éticos, culturais, socioeconômicos e geopolíticos para a análise.

A definição da diferença colonial a partir da raça – *branquitude* ou *negritude* –, validada pela ordem capitalista moderna, será retomada por Anibal Quijano (2000) e sua interpretação da colonialidade do poder, que será discutida em outro capítulo deste livro.

Os desdobramentos da negritude como ideologia são múltiplos e às vezes danosos. No caso dos Duvaliers no Haiti, o conceito de negritude foi muitas vezes utilizado, e mal utilizado, para fins políticos espúrios, reafirmando um racismo antirracista para sustentar uma ditadura violenta em nome dos negros no poder. Por isso, tanto Fanon como Depestre, e mesmo Césaire, afastaram-se do conceito

de negritude à medida que se tornava mais um instrumento de opressão com base em racialismos manipulados. Mas seu valor como pensamento, ideologia, cultura continua presente e necessário até hoje.

3. Crioulização, crioulidade e antilhanismo

A ideia de crioulização está presente em vários autores, especialmente nas obras dos caribenhos Edouard Glissant, da Martinica, Kamau Brathwaite, e na obra de Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau e Raphael Confiant, chamada *Elogio de la creolidad* (2011). Cada um tem aspectos diferentes, mas apresentam uma interpretação mais dinâmica da identidade e da mestiçagem nas Américas, fugindo das análises binárias e sedimentadas na existência da essência negra ou branca. Todos partem da ideia de que a *mescla* é um processo inacabado culturalmente, que continua em um movimento constante.

Para Brathwaite (1976), a crioulização abarca tanto o fenômeno da aculturação, ou seja, a subjugação de uma cultura a outra, quanto a interculturação, que envolve uma relação de troca praticamente osmótica (GARCÍA, 2017, p. 132). A ênfase é o processo e não o produto. Brathwaite é um importante historiador, poeta, ensaísta e filósofo de Barbados que reconheceu seu passado ao visitar a África em 1953. Desalentado pela história que aprendeu em seus anos de estudante em Cambridge, entre 1950 e 1953, e motivado pela experiência vivia em Gana entre 1955 e 1962, Brathwaite redescobre seu passado ancestral de tal forma impactante que troca seu nome de origem inglesa “Edward” por Kamau. Em 1968, defendeu sua tese de doutorado na Inglaterra sobre a herança da escravidão, o processo de crioulização e a conformação cultural do antilhano, e passou a desenvolver o conceito de *crioulização*. Ele parte da experiência da Jamaica de socialização entre brancos, eminentemente ingleses e negros escravos, chamando a atenção para o fenômeno da imitação, do tentar parecer, assimilar, aprender, da mímica (BRATHWAITE, 1976). Sylvia Winter distingue crioulização como imitação do que denomina

indigenização, ou seja, quando a cultura do dominado sobrevive, resiste, apesar da assimilação de alguns elementos da cultura do dominador.

Diferentemente de Wynter, Brathwaite (1976) fala da ambivalência da imitação/criação, em que a imitação inclui a criatividade, a interculturação, a influência mútua. Ao mesmo tempo que há um "salto para a Europa", com escolas em inglês preparando para uma visita à Metrópole, há elementos afro-creollo na africanização das igrejas cristãs e no crescimento do garveyismo e do rastafarismo a partir da década de 1930 e do *Black Power* dos anos de 1960. A língua, a religião, a dança, a medicina, os laços familiares sofrem essa influência tanto do lado inglês quando da origem africana. A vinda de migrantes da China, Índia e de outras partes do mundo aumenta a fragmentação. Assim surge uma sociedade plural com conflitos derivados das diferenças de raças, classes e culturas sob um regime imperial, mas intercultural (GARCÍA, 2017, p. 135).

Assim, Brathwaite abandona o aspecto linear e binário das interpretações da negritude, por exemplo. Para isto, vale-se do conceito de *transculturação* de Fernando Ortiz e da "*créolité*" de Edouard Glissant, e que mais tarde influenciarão os textos sobre multiculturalismo, interculturalidade e hibridação.

A obra de Glissant está conectada com a sua concepção de identidade. A partir da distinção entre "pensamento raiz" e "pensamento rizoma" feita pelos filósofos franceses Gilles Deuleuze e Félix Guattari, Glissant desenvolve sua ideia de "identidade raiz única" e "identidade rizoma": enquanto a raiz única aniquila o seu entorno, a rizomática vai ao encontro das outras raízes. Para Glissant, no Caribe ocorreu em pouco tempo uma diversidade de influências culturais, tornando mais perceptível a realidade do "Caos-mundo", ou seja, um emaranhado sociocultural desprovido de um mito fundador a partir do qual um povo adquire o sentido de pertença a um determinado território e se reconhece enquanto identidade raiz única. Pelo contrário, o que se encontra no Caribe são culturas compósitas imbricadas em um processo de crioulização e, desta forma, a identidade antilhana só pode ser pensada a partir da imagem do rizoma. Glissant entende como "Caos-mundo"

"[...] o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea" (GLISSANT, 2005, p. 98). Em outra obra, afirma:

> Eu chamo de Caos-mundo o atual choque de tantas culturas que se inflamam, se rejeitam, desaparecem, persistem, adormecem ou se transformam, lentamente ou em velocidade fulminante: aqueles flashes, aquelas explosões cuja fundação ainda não começamos a entender, nem sua organização, e cujo progresso arrebatador não podemos prever. O Todo-Mundo, que é totalizante, não é (para nós) total.[8] (GLISSANT, 2006, p. 25, tradução nossa).

A crioulização tem sua força originária no "Caos-mundo", espaço por excelência da relação e a partir do qual se constituem as identidades. Quando se toma consciência do "Caos-mundo" como realidade sociocultural impede-se a formação de uma identidade raiz única e se constituem identidades rizomáticas, em que cada raiz vai ao encontro das demais sem se diluir em um magma homogêneo. Então, Glissant deixa a entender que seu projeto literário rompe com a ordem aparentemente estabelecida pela colonização, com a ideologia de uma raiz única, dominante, homogeneizante. A raiz única elimina as demais raízes, impondo-se como projeto hegemônico. No entanto, o Caribe como sociedade complexa tem como alternativas a mimese de uma identidade forjada ou lançar-se em uma *poética da relação* por meio da qual se dará conta de sua autoidentidade. O "caos-mundo" alcança o imaginário de um povo quando este se encontra mais profundamente marcado pelo choque das diversidades que compõem a totalidade-mundo. Porém, algumas

[8] *"Llamo Caos-mundo al actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever. El Todo-Mundo, que es totalizador, no es (para nosotros) total."* (GLISSANT, 2006, p. 25).

sociedades chamadas por Glissant de atávicas se constituem a partir de um mito fundador na expectativa de forjar as suas identidades excluindo as demais.

A história da Europa Ocidental tem sido um permanente esforço de se constituir como raiz única. O Caribe, região de encontros e entrelaçamentos, recebeu diversos povos transportados e despojados cujas identidades carecem de um mito fundador e, neste caso, a sua tomada de consciência passa imprescindivelmente pelo pensamento rastro/resíduo. Para Glissant, trata-se de um pensamento não sistemático, fragmentado, que se desenvolve a partir da poética para recuperar, por meio da memória, os rastros/resíduos dos povos despojados que chegaram à Martinica. Para isso, o pensamento do rastro/resíduo supõe e traz em si a realidade fragmentada e não do pensamento do ser único e universal[9] (GLISSANT, 2006, p. 82)

Pode-se aludir a um encontro conceitual entre Glissant e o antropólogo cubano Fernando Ortiz (ORTIZ, 2015): a poética da relação aparece em Glissant como um exercício transcultural que se propõe a recuperar os resquícios culturais para pronunciar a identidade martinicana. O conceito crioulização como transculturação evidencia as diversidades que constituem a amálgama antilhana. É por esta razão que Glissant se posiciona criticamente frente ao conceito *crioulidade* de Bernabé, Chamoiseau e Confiant:

> A criolização, que é um dos modos do emaranhamento – e não apenas uma resultante linguística –, só tem de exemplar os seus processos e certamente não os seus “conteúdos”, a partir dos quais aqueles funcionariam. É isso que nos afasta do conceito de “crioulidade” [...]

[9] Para Glissant, o pensamento rastro/resíduo se distancia da concepção de *ser* ocidental e se insere na dinâmica do *sendo*. Quando os filósofos pré-socráticos Parmênides e Heráclito travam um debate sobre a realidade, o primeiro assume a posição de que o ser é imutável, eterno e sempre idêntico a si mesmo. O segundo entende que a realidade é movimento, a relação conflitante entre os contrários. O pensamento ocidental tem sido mais Parmênides que Heráclito, constituindo-se a partir dos pilares da identidade imutável e universal. Porém, o pensamento de Glissant, de certa forma, recupera Heráclito na medida em que entende a realidade antilhana a partir do movimento (“Caos-mundo”) como potencialidade originária.

> As crioulizações introduzem à Relação, mas não para universalizar; a "crioulidade", no seu princípio, regressaria às negritudes, às francidades, às latinidades, todas elas generalizantes – mais ou menos inocentemente. (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2011, p. 89).

No glossário de sua obra *El discurso antillano*, Glissant igualmente questiona o conceito crioulidade de Chamoiseau, Bernabé e Confiant pelo fato de sintetizar todos os povos creolófonos e desenvolver um uso exclusivo dessa língua, caindo no clássico problema do monolinguismo e, desta forma, ignorando as diferenças antillanas (GLISSANT, 2002, p. 458). A desvantagem conceitual da crioulidade em relação à crioulização está em sua pretensão de romper um processo cultural, afastar-se do dinâmico e imprevisível, restringindo as diversidades em uma percepção estática, definida e fechada. A crioulização configura-se como identidade rizomática – várias raízes que se entrelaçam sem diluir as diferenças.

As culturas negras que chegaram ao Caribe foram despossuídas de si mesmas, porém os negros auxiliados pela memória e pela necessidade de se reinventarem foram deixando rastros/resíduos na história do Caribe. Glissant, como outros autores caribenhos, recusa-se a conceber o Caribe como uma grande mistura homogeneizada, próprio das concepções essencialistas de cultura. Consideram o Caribe como uma nova realidade cultural na qual cada componente cultural é reconhecido em uma relação forjadora de novos significados. Sobre isso, adverte Glissant: "[...] trata-se de uma mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot* [...]." (GLISSANT, 2005, p. 98). Os rastros/resíduos são diferenças que se entrelaçam em um movimento de crioulização, sem se apagar.

Nessa perspectiva, Glissant afirma categoricamente o seu distanciamento do conceito *mestiçagem* que, segundo o autor, implica *determinismo*. Em outras palavras, para Glissant mestiçagem carrega a ideia ilusória de que a partir do encontro de duas ou mais culturas se constitui a identidade raiz com expectativas de atemporalidade, uma síntese estática. Em contrapartida, *crioulização* carrega a imprevisibilidade, processo sempre aberto, em constantes intercâmbios culturais.

Glissant, em sua obra *Introdução a uma poética da adversidade*, argumenta que sua preferência pelo conceito *crioulização* se dá pela conotação de imprevisibilidade que a palavra carrega em si, enquanto o conceito *mestiçagem* permite calcular os seus efeitos como, por exemplo, o cruzamento nos animais e o enxerto de plantas. A crioulização, afirma o autor, é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005, p. 22). Esta mais-valia é o que torna incalculável as diversidades de microclimas que podem ser originados pela interpenetração linguística e cultural.

Para Bernabé, Chamoiseau e Confiant (2011), a construção da identidade martinicana/antilhana passa obrigatoriamente pela mestiçagem cultural (crioulidade) que, segundo os autores, trata-se do *caos originário* das Antilhas. O conceito *crioulidade* retrata o esforço por compreender as formações socioculturais provocadas pelos entrechoques culturais ocorridos nas plantações como espaço de convivência obrigatória. Como afirmam em sua obra, a *crioulidade* é a prolongação do caos original e nossas potencialidades.

Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant e Édouard Glissant são contrários à correlação entre mestiçagem e crioulização, pois, segundo eles, mestiçagem está vinculada à ideia de raça e nação. É por esta razão que os autores da obra *Elogio de la creolidad* afirmam que são *creollos* nem europeus, nem africanos, nem asiáticos (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2011). É por este motivo que haverá um certo cuidado dos autores em relação ao movimento negritude de Aimé Cesaire, pois ao invés de pensar as diversidades culturais nas Antilhas, envereda-se por um caminho racial e ocidental reivindicando a identidade africana. A crioulidade, pelo contrário, contempla o *transracial* e o *transcultural* sem a pretensão de reduzir as mesclas no Caribe em uma nova raça ou nação sob uma falsa unidade.

Nesse sentido, a mestiçagem para Glissant não se trata de uma categoria que exalta a formação complexa do Caribe, já que nenhum povo tem sido preservado dos cruzamentos raciais e culturais. Então, deve-se manter o cuidado em referir-se à

mestiçagem em contraposição a existência de uma origem única, uma raça guardiã e sua continuidade. Como bem afirma Glissant:

> Afirmar que os povos são mestiços, que a miscigenação é um valor, equivale a desconstruir assim uma categoria "mestiça" que seria, como tal, um intermediário entre dois extremos "puros". Esta categoria intermediária foi oficializada apenas em países barbarizados pela exploração (por exemplo, África do Sul).[10] (GLISSANT, 2002, p. 281, tradução nossa).

Bernabé, Chamoiseau e Confiant se referem a identidade martinicana caribenha com o conceito antilhanidade, cujo acesso se dá por uma visão interior como aceitação da própria crioulidade. Como se pode observar no seguinte fragmento:

> Nós nos declaramos *creoles*. Declaramos que a *Creolidad* é a base de nossa cultura e que ela deve governar as bases de nossa antilhanidade. A *Creolidad* é o agregado interacional ou transacional dos elementos culturais caribes, europeus, africanos, asiáticos e levantinos que o jugo da História reuniu sobre o mesmo solo[11] [12] (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2011, p. 6, tradução nossa).

---

[10] *"Afirmar que los pueblos están mestizados, que el mestizaje es un valor, equivale a deconstruir así una categoría 'mestiza' que sería como tal, intermediaria entre dos extremos 'puros'. Esta categoría intermediaria ha sido oficializada sólo en los países barbarizados por la exploración (por ejemplo, Suráfrica)."* (GLISSANT, 2002, p. 281).

[11] Eurídice Figueiredo entende que há uma diferença conceitual entre *antilhanidade* e *crioulidade*: o primeiro refere-se a uma concepção geopolítica, enquanto o segundo acentua um aspecto mais cultural e antropológico, fundamentando-se na cultura tradicional crioula que irriga a escrita dos autores martinicana (FIGUEIREDO, 2012, p. 103).

[12] *"Nosotros nos declaramos* creoles. *Declaramos que la* Creolidad *es el cimento de nuestra cultura y que debe regir los fundamentos de nuestra antillanidad. La* Creolidad *es el* agregado *interaccional o transaccional de los elementos culturales caribes, europeus, africanos, asiáticos y levantinos que el yugo de la Historia reunió sobre el mismo suelo."* (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2011, p. 6).

Para Glissant, *crioulização* e *antilhanidade* tratam de entender os negros da diáspora africana não apenas como um fato histórico, mas como signos em relação a outros universos culturais. É a partir desse olhar que Glissant entende que os negros martinicanos já não são mais africanos, mas que a partir das relações constituídas ao longo da colonização se constituíram em uma outra realidade. Porém, essa "outra realidade" é produto de conflitos em razão das diferenças constituidoras: enquanto os europeus se trasladaram às Antilhas na expectativa de reproduzir mimeticamente as suas tradições, os africanos não puderam levar e usar as suas técnicas de existência materiais e espirituais que praticavam antes do transbordo. Sendo assim, a "cultura branca" pode colocar-se em relação a partir de suas técnicas materiais e espirituais, e a "cultura negra" teve que recuperar os seus rastros para constituir o novo por meio da relação. Portanto, pensar a antilhanidade implica recuperar os seus rastros/resíduos, transformar em narrativas a sua não história.

Marxismo e seus desdobramentos na América Latina

1. Classe e nação em José Carlos Mariátegui

Segundo Michel Löwy (1999), um dos principais problemas do marxismo latino-americano foi ter que definir o próprio caráter de revolução no continente, sua natureza diante das alianças de classe, dos métodos de luta, das etapas da revolução aplicadas à realidade própria da América Latina. Como os ideólogos do marxismo nascente na América Latina procuraram conciliar esta doutrina com as especificidades latino-americanas? O que significou a presença do imperialismo como condicionante do desenvolvimento? Como caracterizaram a sociedade latino-americana? O início do século XX – e em especial a década de 1920 – foi marcado por essas questões, que serviram de marco referencial para os processos políticos de algumas sociedades latino-americanas, particularmente o desenvolvimento das lutas sociais na Argentina, Bolívia, Chile e Peru. A luta contra a dominação estrangeira na economia e a construção de um projeto de transformação das relações sociais foram os principais temas desenvolvidos por pensadores da esquerda nascente, particularmente no Peru. A presença de grandes massas indígenas que, em países como México, Peru, Equador e Bolívia, constituíam em maioria da população, não pode ser deixada de lado. O conceito de *luta de classe*, em sua conotação clássica,

precisava ser reinterpretado à luz da realidade local. A partir dos anos de 1920, a penetração do capital estrangeiro na economia latino-americana começava a dar forma ao imperialismo. Com ele, surge um movimento de resistência à dominação e em defesa do patrimônio econômico nacional, que reivindicava a necessidade do desenvolvimento de uma cultura e de uma nação baseada na herança pré-hispânica.

Para Löwy (1999, p. 10), o marxismo na América Latina foi ameaçado por duas tentações opostas: o excepcionalismo indo-americano e o eurocentrismo. Se por um lado alguns autores tendiam a absolutizar a especificidade da América Latina, de sua cultura e história, levando a um particularismo que tornava o marxismo inadequado como teoria ou método para as lutas do continente, por outro, uma abordagem eurocentrada procurava transplantar mecanicamente os modelos de desenvolvimento econômico baseados na experiência europeia sem considerar qualquer peculiaridade local. Nos dois casos, a conclusão óbvia era a de que a América Latina não era suficientemente madura para a revolução socialista. O marxismo, assim, deveria passar por uma aplicação criativa que superasse o particularismo exotista e o dogmatismo universalizante.

Esta síntese entre o universal e o particular inspirou José Carlos Mariátegui no Peru (1894-1930). Mariátegui foi considerado um dos ideólogos marxistas mais importantes das Américas, tendo sido tema de inúmeras teses, pesquisas, debates, produções políticas e releituras. Seu pensamento procura fundir aspectos da cultura europeia e tradições milenares das comunidades indígenas para gerar reflexões teórico-marxistas sobre a realidade peruana.

A década de 1920 marca o início de um período de crise da dominação oligárquica, gerada principalmente pelo crescimento da classe trabalhadora, consequência da expansão das exportações e pela emergência dos movimentos sociais. Nesse contexto, começavam a surgir ideias, visões de mundo e projetos revolucionários questionando a ordem vigente. A derrota do Peru na Guerra do Pacífico (1879-1883) e a ocorrência de revoltas indígenas no início do século colocaram em evidência o processo de marginalização e debilidade social do país, criando um solo fértil para propostas de reconstituição do Estado peruano.

Podemos considerar Manuel Gonzalez Prada como ponto de partida do questionamento da marginalização indígena e da falta de integração nacional, questionando a ordem colonial como mecanismo que consolidava a oligarquia dominante. Mas lhe faltou a formação de um sistema de pensamento ordenado e um programa de reorganização social (RANINCHESKI; PINTO, 2009).

José Carlos Mariátegui escreveu, dentre outras obras: *Prólogo: a tempestade nos Andes* (1927); *O problema indígena na América Latina* (1929); *A revolução socialista latino-americana* (1929); *Ponto de vista anti-imperialista* (1929). Sua obra mais importante é *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, escrita no contexto dos anos de 1920. Nessa época, os marxistas tendiam a caracterizar a revolução latino-americana como sendo, simultaneamente, socialista, democrática e anti-imperialista (LÖWY, 1999, p. 9).

Mariátegui, juntamente com Júlio Maria Mella, é considerado um dos primeiros latino-americanos a fazer uma teoria que rompe com o dogmatismo stalinista, eurocentrista, mas sem cair no reducionismo do indo-americanismo. Outra característica marcante da obra de Mariátegui, e que destoa principalmente daqueles que radicalizaram a análise indo-americana, é a inclusão da América Latina no contexto mundial, em especial o europeu. A América Latina seria o resultado da inter-relação de suas particularidades com as influências europeias, tanto as herdadas quanto as adquiridas. A hipótese sociopolítica decisiva para se pensar Mariátegui é a de que, para ele, no Peru não existe e nunca existiu uma burguesia progressista com uma sensibilidade nacional que pudesse ser declarada como sendo liberal e democrática (LÖWY, 1999, p. 19). Os fatores para tal debilidade estariam na permanência da propriedade feudal e na relação de servidão produtiva, apesar do avanço capitalista. A revolução deveria ser antes de qualquer coisa socialista e não simplesmente burguesa, como foi defendido nos anos de 1940 e 1950 (na fase do stalinismo).

Em decorrência dessa premissa, Mariátegui se identifica com a estratégia de revolução para a América Latina no IV Congresso da Internacional Comunista de novembro de 1922 (o documento serviu de base para a criação dos Partidos Comunistas da América Latina), qual seja, a defesa da luta estratégica contra a

burguesia latino-americana e a luta anti-imperialista. Mas ainda ficam muitas lacunas na estratégia proposta para a revolução, e uma delas é a viabilidade do socialismo em condições de atraso, acrescida do isolamento ao país revolucionário por parte das potências mais desenvolvidas, tecnológica e economicamente.

O que diferencia a versão de Mariátegui das demais visões marxistas orientadas pelo documento da Comintern é sua preocupação em fazer do marxismo um método de análise da realidade peruana, e não simplesmente uma transposição para a América Latina das ideias e propostas até então escritas acerca do desenvolvimento europeu. A tese de Mariátegui indica que para a implantação do capitalismo no Peru não foi necessário a destruição das antigas relações pré-capitalistas, mas um Estado comprometido com os latifundiários, de um lado, e com o capital internacional, de outro. Com questões como estas é que Mariátegui se destaca na literatura marxista latino-americana e ainda suscita indagações sobre sua atualidade.

Os dois elementos marcantes na construção de nacionalismo peruano e de teoria revolucionária de Mariátegui são o marxismo e o Indigenismo e como ele dimensiona classe social e grupos indígenas (ZAPATA, 2001). O primeiro delimita sua relação com a produção teórica europeia, em especial a italiana, e o segundo sua tentativa de uma produção original, inspirada na realidade própria do Peru. No período de seu exílio na Europa, Mariátegui aprofunda na literatura socialista da época e conhece grandes intelectuais e dirigentes políticos, como Marinetti, Gorki e Groce. Ainda assim, permanece suas interpretações muito peculiares sobre a questão do índio e do nacionalismo peruano. Segundo Löwy (2005, p. 8),

> [...] contra o tradicionalismo conservador da oligarquia, o romantismo retrógrado das elites e a nostalgia do período colonial, ele apela a uma tradição mais antiga e mais profunda: das civilizações indígenas pré-colombianas.

Mariátegui constrói sua análise econômica e delineia o modo de produção característico da América Latina e, especificamente no Peru, a partir da noção de etapas

produtivas. Nesse aspecto, ele acompanha o pensamento marxista do seu tempo, que explica a construção capitalista latino-americana enquanto uma sucessão de etapas que se inicia com o feudalismo e se transforma em capitalista. O diferencial apresentado por ele é que este capitalismo se apresenta com os traços de servidão. Paradoxalmente, tais etapas ocorrem desde o processo de Conquista e se completam durante a instauração da República no Peru (RANINCHESKI; PINTO, 2009).

A estas fases, Mariátegui agrega o que denomina de “comunismo incaico”, quando procura apresentar uma prova histórica de que o povo indígena teria condições de criar seu próprio sistema econômico-social. As condições para a revolução nacional-democrática e socialista estariam no resgate do espírito comunitário dos *ayllu*, na forma solidária de trabalhar a terra. No pensamento de Mariátegui, já estava presente uma tensão onde ele tenta buscar uma explicação original para a América Latina e, ao mesmo tempo, realizar um traçado da evolução histórica, tal como está descrita pelo marxismo para a humanidade: comunismo primitivo, escravidão antiga, feudalismo, capitalismo e socialismo. Tal tensão não parece ter sido bem resolvida pelo autor, uma vez que rompeu a sequência marxista de etapas, mas criou outra em seu lugar. Isso se revela melhor em sua proposta de que a América Latina poderia passar para o socialismo sem necessariamente consolidar um modo de produção capitalista, e quando admite a coexistência do feudalismo como um capitalismo misto, fato este que só é reconhecido para alguns países da Europa Oriental – especialmente a Rússia. Nesse sentido, pode-se pensar numa tentativa, de sua parte, de singularizar a América Latina.

Quando Mariátegui atribui aos Incas o espírito comunista primitivo, verifica-se um retorno a um contexto sociocultural e histórico que a exemplo das etapas econômicas ocorridas na Europa também teria ocorrido na América Latina. Assim, o autor não consegue se desvincular das bases originárias da teoria evolutiva, embora tenha defendido, em uma passagem de artigo publicado na revista *Mundial* em 1925, que a humanidade está definitivamente presa à necessidade de metas. Assim, a luta revolucionária não seria a última etapa da história da humanidade (RODRÍGUEZ, 1955, p. 223).

Para Mariátegui, a fase colonial foi marcada inicialmente pela servidão do povo indígena e posteriormente, devido à debilidade demográfica da empresa colonizadora, pela importação de escravos negros. Esta fase é definida por ele conforme os padrões semifeudais de produção. Observa-se aí sua tentativa de explicar as relações de produção praticadas à época, percebendo-se em sua colocação, novamente, a busca pela similaridade com a evolução europeia. Daí por que procura ressaltar a servidão e o escravismo como sendo também uma peculiaridade da América Latina. O fator determinante de todo o período da colonização é o incremento do feudo, do latifúndio e da servidão do indígena. Para o autor, o trabalho nas minas – as chamadas *mitas* – e nos latifúndios – denominado de *encomienda* – seriam os tipos de relações que demarcaram o caráter feudal da produção. Nesses tipos, retratar-se-iam as formas de exploração e os instrumentos de coerção de uma relação que apenas se modifica na aparência durante a independência (RANINCHESKI; PINTO, 2009). Isto é percebido tanto na questão da relação de propriedade quanto nas relações de classe. Explica-se assim a permanência do interesse internacional na América Latina, não desde uma perspectiva colonialista da Espanha, mas da perspectiva econômica do capitalismo “imperialista” da Inglaterra e posteriormente dos EUA. Internamente, a figura dos colonizadores brancos desaparece formalmente porquanto seu papel passa a ser exercido pelos *criollos*.

Depois da Conquista e espoliação perpetrada pelos espanhóis, a fase iniciada pela independência e instauração da República foi marcada pela transição do feudalismo para o capitalismo. Para Mariátegui, a independência não teria se constituído em uma revolução democrática-burguesa porque não havia uma burguesia nacional capaz de demarcar espaços de autonomia diante dos interesses estrangeiros. Para amparar sua tese, Mariátegui destaca no processo de modernização, via indústria do salitre e do guano peruano, a presença do capital monopolista com inversões financeiras inglesa e norte-americana. A presença destes países seria para ele uma prova do poder imperialista que suprimia a autonomia da burguesia local. A junção destes elementos, isto é, a presença de países estrangeiros na economia e a ausência de uma burguesia nacional forte, demonstra que o imperialismo se constitui como central na estrutura socioeconômica do Peru.

A transformação econômica do Peru em uma incipiente indústria de capital estrangeiro com crescimento de inversões de capital comercial e bancário não reduziu o poder dos latifundiários. Esta permanência dos interesses latifundiários enfraqueceu a burguesia peruana, tornando-a muito débil frente aos interesses dos latifundiários e dos europeus. Se a burguesia como classe era fraca no Peru, estava aberta à possibilidade de controle social por parte de outros setores da sociedade, dentre os quais Mariátegui destaca a relevância dos militares. Na visão do autor, os militares estariam intimamente ligados aos interesses do grande latifúndio e, desta maneira, seriam igualmente responsáveis pela falta de modernização na estrutura econômica e política do Peru. O Peru, mormente o seu incremento econômico em virtude da mineração, para Mariátegui, permaneceu nos limites da exploração agroexportadora da terra, da grande propriedade. Os latifundiários não lograram transformar-se em burguesia capitalista, contentando-se em servir de intermediários para o capital estrangeiro. A estreita vinculação de interesses nacional e internacional serviu de base para a permanência do passado, entendido, por Mariátegui, como o mais pesado entrave para o desenvolvimento do país (MARIÁTEGUI, 2007).

Para Mariátegui, o Peru na década de 1920 ainda estaria lutando contra vários inimigos simultaneamente, uma vez que permaneciam no tecido social as relações de três economias diferentes, como ele mesmo assinala:

> No Peru hoje coexistem elementos de três economias diferentes. Sob o regime de economia feudal nascido da Conquista, alguns remanescentes vivos da economia comunista indígena ainda existem na serra. No litoral, sobre um solo feudal, cresce uma economia burguesa que, pelo menos em seu desenvolvimento mental, dá a impressão de uma economia retardada.[1] (MARIÁTEGUI, 2007, p. 12, tradução nossa).

---

[1] *"Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada."* (MARIÁTEGUI, 2007, p. 12).

Nessa passagem, está explicitada pelo autor a tentativa de particularizar a história da América Latina e do Peru. Novamente a tensão entre as especificidades da América Latina se opõe à tese do marxismo sobre as etapas evolutivas que a humanidade deveria passar até alcançar as condições para o socialismo. Segundo Rodríguez, porém, um dos limites teóricos de Mariátegui seria justamente a forte influência que recebeu da Europa (RODRÍGUEZ, 1955, p. 222).

O problema da terra, segundo Mariátegui, devia ser definido pela permanência do latifúndio e da servidão, principalmente com relação à exploração do trabalho indígena. Este pensamento perpassa todo o livro em diferentes capítulos. A correspondência entre o problema indígena e a presença do latifúndio, segundo Mariátegui, é o que impediria o enquadramento da questão indígena como uma simples questão administrativa, étnica ou moral, mas, sim, como uma questão econômica. Tratava-se, no caso do Peru, de reivindicar politicamente os direitos dos índios à terra. Se o ponto de inflexão que define o feudalismo para Mariátegui é a contraposição do regime de trabalho servil e o assalariado, o Peru continuaria feudal, uma vez que a classe assalariada ainda era numericamente pequena e os camponeses continuavam obrigados a entregar parte de sua produção aos latifundiários numa espécie de servidão.

Esta servidão era principalmente das comunidades indígenas, exploradas e relegadas socialmente. Os primeiros anos do século XX no Peru foram marcados pela retomada dos debates sobre raça no país. A partir de 1909 até a Primeira Guerra Mundial, o movimento indigenista de intelectuais na capital peruana cresceu intensamente, obrigando o governo peruano a criar uma secretaria especial para tratar dos assuntos indígenas. Nesse contexto, Mariátegui introduz a questão do indígena como um problema econômico. Os argumentos que se fixam na condição indígena de pluralidade de raças, condições morais ou culturais, para o autor, seriam pseudoidealistas. Para Mariátegui, o argumento da diferença étnica como um dos problemas do indígena reforçava o conceito de raças inferiores, muito utilizado na expansão e na Conquista. Para o autor, o problema destas análises estava no fato

de que percebia a questão sempre como cenário de direitos individuais, e não de classes ou grupos sociais, tal como os socialistas defendiam.

Segundo Michel Löwy, Mariátegui percebe o desenvolvimento da América Latina como resultado da política, e mais especificamente da economia, o que o leva a inserir o problema do índio como decorrente da exploração socioeconômica. Mas, mesmo não considerando a questão cultural como decisiva, Mariátegui entende que não se deve negligenciar os aspectos do mito na formação dos grandes movimentos populares (LÖWY, 1999, p. 106). Os vários movimentos de indígenas ocorridos no Peru, para Mariátegui, deveriam incorporar a sua dignidade como indígena à consciência socialista. Para ele, estes movimentos são mais do que uma prova do ressurgimento do passado heroico do inca comunista.

A defesa do movimento indígena como original e acima de tudo socialista leva Mariátegui a falar em solidariedade do povo indígena Inca com as correntes revolucionárias, uma vez que eles (os Incas) foram responsáveis pelo mais desenvolvido e harmonioso sistema comunista. O uso do marxismo por Mariátegui como instrumento para compreender a sua época, e não como simples transposição de seus elementos, proporcionou ao autor uma visão mais criativa da América Latina, mormente seu equívoco em classificar de feudal as estruturas do Peru.

Para alguns autores, Mariátegui é não somente precursor do marxismo na América Latina, como também antecipou questões que ressurgirão com a teoria da dependência alguns anos mais tarde, principalmente sua interpretação do papel da burguesia interna articulada aos interesses do capitalismo mundial.

2. Desenvolvimentismo e dependentismo

O surgimento do Fascismo na Espanha, a Crise de 1929 e a Segunda Guerra Mundial ajudaram a criar o cenário que repercutiu nas escolas de pensamento dos anos de 1930 e 1940 na América Latina. Ainda que os textos mais importantes sobre desenvolvimentismo e modernização começassem a aparecer na década de 1950,

devemos tributar méritos à herança dos anos de 1930 e 1940. Com a Crise de 1929, a relação da América Latina com o resto do mundo modificou-se drasticamente, já que os países latino-americanos não poderiam continuar importando produtos de consumo dos países centrais, e o mercado estava cada dia mais fechado para a exportação de matéria-prima produzida aqui. Ocorre um esgotamento do modelo primário-exportador e a necessidade de iniciar um movimento de substituição das importações por produtos fabricados localmente. As exportações perdem seu caráter estratégico e vão surgir novas formas de subordinação frente às metrópoles. A mudança na dinâmica econômica leva a modificações na dinâmica política. O enfrentamento de classes cede diante do fortalecimento do mercado interno e a busca de desenvolvimento e modernização passa a ser a palavra de ordem do período que se estende até fins da década de 1950.

Surge a chamada Doutrina Truman,[2] com suas políticas domésticas e externas, que reformulou as condições para a vida moderna no novo sistema mundial pós--Segunda Guerra. Assistência econômica, programas de reconstrução da Europa e créditos para todas as regiões do globo diretamente afetadas pela Guerra faziam parte de uma política desenvolvimentista que marcaria o início da Guerra Fria (1945-1991). Na ilha de Porto Rico, foi implementado um modelo de industrialização-modernização, que foi exportado para toda a América na década de 1960, conhecido como Aliança para o Progresso. A Aliança para o Progresso, marcada por forte investimento estrangeiro nos países da América Latina, via no desenvolvimentismo e nos programas de modernização a saída para a "ameaça comunista" no continente. Liderada pelo presidente John F. Kennedy, recebeu a adesão de quase todos os governos latino-americanos, nessa época já envolvidos em ditaduras militares. A marca dos governos repressivos das décadas de 1960 e 1970 será

[2] Em seu discurso inaugural em 20 de janeiro de 1949, Truman afirma que mais da metade da população mundial vivia na pobreza e que suas vidas econômicas eram primitivas e estagnadas. A pobreza era um obstáculo não só para as sociedades atrasadas, mas também para as "áreas mais prósperas".

justamente o desenvolvimentismo, o liberalismo econômico com significativo investimento estrangeiro, a repressão política e o desrespeito aos direitos humanos.

Essa modernização/democratização da nova ordem econômico-política exigia transformações radicais nas formas de organização econômica, instituições políticas e valores fundamentais que dão coesão a uma sociedade. Os cientistas sociais passam a descrever e propor as formas como uma sociedade moderna deveria desenvolver-se em direção à economia racional, democracia participativa e liberação do mercado.

O pensamento desenvolvimentista está estreitamente ligado ao trabalho da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), criada em 1949 como resultado das deliberações do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC). Seu primeiro secretário-geral, Gustavo Matínez Cabañas, foi logo substituído por Raul Prebisch, que tinha uma consistente trajetória na direção de instituições financeiras argentinas. Prebisch e seus colaboradores[3] editaram, em 1950, o primeiro documento de análise da realidade econômica continental, o *Estudio econômico de América Latina*. Por muito tempo, o documento foi a base de discussão, tanto da evolução como das perspectivas do desenvolvimento da região. Os fundamentos estatísticos apresentados eram, nessa época, inéditos e permitiram mostrar, em termos comparativos, a dinâmica econômica do continente desde o século XIX.

A produção de documentos e relatórios da CEPAL era intensa. Neles, há uma série de proposições que pretende interpretar o desenvolvimento da América Latina de forma global. O ponto de partida da análise é que a economia mundial é única, onde se distinguem um centro e uma periferia, que se articulam de forma complementar e assimétrica. Uma das propostas para minimizar a desigualdade das relações centro-periferia seria promover o fortalecimento da indústria nacional, a fim de diminuir a dependência das importações. Para buscar esse intento, o Estado se

[3] Dentre eles Celso Furtado, Jorge Ahumada e Aníbal Pinto.

converte na peça central para mediar conflitos e estabelecer medidas de proteção do mercado interno. No campo político, os governos populistas de Getúlio Vargas, Perón e os que se sucederam no México apoiaram-se nas doutrinas cepalinas para fortalecer suas posições. Mas, os governos que melhor representaram o desenvolvimentismo na América Latina foram o de Juscelino Kubitschek, no Brasil, e o de Miguel Alemán, no México (ZAPATA, 2001).

O período de desenvolvimento econômico coincide como rupturas políticas em vários países da América Latina, em que a participação militar nos governos muda consideravelmente a configuração interna dos países. A nova estratégia de desenvolvimento passa a ser acompanhada de endurecimento político, exclusão de vastos grupos sociais do mercado de trabalho, eliminação de leis sociais protetivas do salário e do emprego e promoção de setores ligados à economia de exportação. Por outro lado, a Revolução Cubana traz reflexões significativas para o marxismo ortodoxo latino-americano, gerando novas interpretações dos problemas do capitalismo na região.

Assim, o avanço do capital estrangeiro e a frustração com a perspectiva de desenvolvimento de um capitalismo autônomo por parte de uma burguesia industrial gerou descrença em relação ao sucesso do modelo desenvolvimentista que, associada ao debate sobre o processo cubano, abriram espaço para o surgimento das teorias da dependência. O tema das particularidades do capitalismo periférico ou dependente torna-se central na CEPAL e no Instituto Latino-Americano de Planificação Econômica e Social (ILPES), organismo ligado à CEPAL.

O novo modelo de interpretação durante esta nova conjuntura inaugura-se com a publicação as análises de André Gunder Frank, Rodolfo Stavenhagen, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto e Ruy Mauro Marini e passa a ser identificado como “dependentismo”. Os adeptos das teorias dependentistas formularam seu diagnóstico a partir da crítica à teoria da modernização e do desenvolvimentismo que prevaleciam na vida intelectual latino-americana nas décadas de 1950 e 1960.

Em comum, os dependentistas têm a crítica aos enfoques centrados na sociedade nacional, como contexto analítico prioritário. Para eles, deve-se compreender o

desenvolvimento econômico latino-americano dentro da dinâmica geral de inserção histórica do continente no processo global de expansão capitalista. O centro e a periferia estão ligados a um sistema global cujas características originais foram descritas por Lênin, quando aponta o imperialismo como uma fase superior do capitalismo. Neste mundo, em que o sistema econômico é único, as economias subdesenvolvidas se articulam com o sistema econômico mundial mediante a transferência de recursos da periferia para o centro. Esse intercâmbio desigual gera impedimentos ao desenvolvimento dos países latino-americanos.

É errôneo crer que os estudos acerca da dependência compartilham uma única perspectiva analítica. Ao contrário, desde que Frank publicou a análise histórica da evolução do Chile e do Brasil em 1965 até os trabalhos mais recentes, têm havido diversas posições que permitem identificar algumas correntes que, apesar de partirem do mesmo ponto – a relação centro-periferia –, divergem nas consequências e nas ênfases dadas ao fenômeno. Existem pelo menos três grandes correntes: a de André Gunder Frank, a de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto e a de Ruy Mauro Marini.

Gunder Frank (1966) liga o marxismo com a análise da dependência e formula uma proposição em que o subdesenvolvimento das formações sociais periféricas tendem a acentuar-se. Por isto, a expressão "desenvolvimento do subdesenvolvimento". Também busca suprimir a diferenciação entre período colonial e etapa pós-independência, associando dependência e dominação colonial para entender a situação periférica da América Latina. Ele escreve que a Conquista situa a América Latina num estado de crescente subordinação e dependência econômica diante do capitalismo em expansão, provocando a transformação da estrutura econômica e de classe, assim como da cultura (FRANK, 1969). Formando um imbricado sistema de agravamento do subdesenvolvimento,

> [...] esta estrutura colonial e de classe determina os interesses de classe dirigidos pelo setor dominante da burguesia, que, valendo-se frequentemente dos governos e dos demais instrumentos do Estado,

> gera políticas do subdesenvolvimento no plano econômico, social, cultural e político para a "nação" e para o povo latino-americano, fazendo com que a mudança nos modos de dependência modifique a estrutura econômica e de classe, determinem-se contemporaneamente algumas mudanças na política da burguesia dominante, os quais, salvo determinadas exceções parciais que se indicaram, acabam reforçando as próprias relações de dependência econômica que favorecem estas escolhas políticas, e por conseguinte, contribuem a agravar ainda mais o desenvolvimento do subdesenvolvimento na América Latina.[4] (FRANK, 1969, p. 23, tradução nossa).

Assim, sua ênfase está nas relações entre o centro e a periferia, expressão da divisão internacional do trabalho, onde a burguesia latino-americana é incapaz de promover um desenvolvimento nacional autônomo. Com sua percepção dos mecanismos do sistema capitalista mundial, Frank rechaça a ideia de que a América Latina vive ou viveu o "feudalismo", mas defende que o continente é parte das relações de produção capitalistas que engrenam centro e periferia e, em muitos lugares, faz surgir o que Eric Williams chamou de "escravidão capitalista" (WILLIAMS, 2012).

O brasileiro Rui Mauro Marini (2000) é responsável por um enfoque mais marxista da dependência, ressaltando novos fenômenos ligados à superexploração do trabalho e ao subimperialismo. Apesar de sua base de reflexão ser eminentemente o contexto brasileiro, sua proposição central transcende este limite geográfico para

---

4 *"[...] esta estructura colonial y de clase determina los intereses de clase dirigidos por el sector dominante de la burguesía, que, valiéndose frecuentemente de los gobiernos y de los demás instrumentos del Estado, genera políticas del subdesarrollo en el plano económico, social, cultural y político para la 'nación' Y para el pueblo latinoamericano, haciendo que el cambio en los modos de dependencia modifique la estructura económica y de clase, se determinen contemporáneamente algunos cambios en la política de la burguesía dominante, los cuales, salvo ciertas excepciones parciales que se indicaron, acaban reforzando las propias relaciones de dependencia económica que favorecen estas elecciones políticas y, por consiguiente, contribuyen a agravar aún más el desarrollo del subdesarrollo en América Latina."* (FRANK, 1969, p. 23).

afirmar que a história do subdesenvolvimento latino-americano está estreitamente ligada ao desenvolvimento do capitalismo mundial. Só através da compreensão dos mecanismos que caracterizam a economia capitalista mundial pode-se elaborar um marco adequado para situar a problemática da América Latina.

Marini distingue três grandes períodos para a interpretação do processo de desenvolvimento: a) período de economia exportadora de 1870 a 1929, em que a periferia sustenta a expansão capitalista; b) período da economia industrial de 1929 a 1964, no qual a indústria tem um papel complementar ao setor exportador, refletido na relação entre a burguesia e os latifundiários; e c) de 1964 em diante, quando inicia a crise do modelo anterior e a intervenção do capital estrangeiro no setor industrial. A partir dessa periodização, Marini identifica a dependência como uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, mas que mantêm uma relação de subordinação e dependência de umas sobre as outras. Para ele, subdesenvolvimento e dependência estão estreitamente ligados porque o desenvolvimento dos países centrais só é possível em função de sua possibilidade de explorar a periferia. E a pobreza da periferia é derivada da espoliação de seus excedentes feita pelos países centrais (MARINI, 2000). Assim, a formação do capitalismo dependente só pode ser entendida em função da acumulação de capital em escala mundial e da superexploração do trabalho.

Para Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (1996), ao contrário de Frank, o processo de inserção no mercado mundial favorece a expansão do mercado interno e, assim, promove efeitos favoráveis sobre o desenvolvimento da América Latina (neodesenvolvimentismo). Os autores analisam a ação dos diversos grupos sociais dentro de parâmetros econômicos estruturantes e estabelecem diferenças importantes entre os países latino-americanos. Suas análises dão uma visão mais sociológica e menos econômica, inaugurando uma nova perspectiva de análise das condições de dependência dos países do continente.

Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, um jovem historiador chileno, se conheceram durante o trabalho no Instituto ILPES, quando escreveram *Dependência*

e desenvolvimento nas América Latina, publicado em 1969. Para eles, a América Latina entrava em uma nova etapa do processo de desenvolvimento inaugurada pelo triunfo da Revolução Cubana, em 1959, e com o Golpe Militar no Brasil, em 1964. Assim, eles se propõem a interrogar sobre as possibilidades de desenvolvimento e os motivos da estagnação dos países latino-americanos nesse período. Lançam mão, portanto, da hipótese de que teria faltado uma "análise integrada", ao mesmo tempo econômica e sociológica que fornecesse elementos que esclarecessem os fatores políticos e sociais que suportariam o desenvolvimento ou a estagnação dos países latino-americanos. Dessa forma, alertam para o reducionismo, tanto econômico quanto sociológico que teriam falhado na explicação dos processos de desenvolvimento na América Latina.

Um desses reducionismos seria a análise tipológica: sociedades tradicionais e modernas. A tentativa de compreender o desenvolvimento das sociedades latino-americanas pelo esquema sociológico dicotômico "sociedades tradicionais" *x* "sociedades modernas" permite que alguns autores concebam as sociedades latino-americanas como formas em transição, que seria um híbrido dos elementos de cada um desses tipos de sociedade, o que eles condenam, justificando que esse é um modelo muitos simples, pois estabelece uma correlação imperfeita entre sociedades tradicionais/subdesenvolvimento e sociedades modernas/desenvolvimento. Os processos latino-americanos são reais, mistos e ambíguos, e o paralelismo com o que ocorreu na Europa ou nos EUA omite condições particulares da trajetória histórica da América Latina, cujas estruturas políticas e econômicas são muito diferentes do modelo ocidental (CARDOSO; FALETTO, 1996).

Os autores sustentam ser necessária uma interpretação, cujo procedimento metodológico acentue a análise das condições específicas da situação latino-americana e os diversos tipos de integração social das classes e grupos, como condicionantes principais do processo de desenvolvimento. Importa, então, realçar as características histórico-estruturais que geram processos compatíveis e ajudem a revelar o sentido que a modernização possa ter. Assim, mais do que buscar os

"fatores de modernização", busca-se o sentido da modernização. Em cada fase do capitalismo, os países periféricos ligaram-se de alguma forma ao centrais, manifestando-se sua dependência em formas estruturais internas específicas. Não cabe aqui dizer que tal país estaria atualmente em uma fase anterior do capitalismo, sempre quando ele estiver ligado ao sistema econômico mundial.

Um corolário do debate dependentista é a tentativa de caracterização do processo de desenvolvimento da América Latina a partir da perspectiva do colonialismo interno. O conceito de *colonialismo interno* surgiu da crítica ao dualismo estrutural, ao desenvolvimentismo e às teorias da modernização. Wright Mills, em seu texto de 1963, intitulado *The problem of industrial development*, foi de fato o primeiro a usar a expressão *colonialismo interno*, mas González Casanova e Rodolfo Stavenhagen são os principais expoentes da discussão acerca do tema na América Latina.

Segundo Stavenhagen (1974), a dependência externa é transformada em dominação interna, gerando a polarização da distribuição da renda e da terra. Polarização ecológica, produção concentrada em certas zonas dinâmicas, enquanto outras continuam subdesenvolvidas (*backward zones*), juntamente com a metropolização da estrutura dentro dos países da região geram uma espécie de colonialismo interno, que está estreitamente ligado com a estrutura de poder político e, em alguns casos, com a relação interétnica.

Para González Casanova (2007), a definição do colonialismo interno está originalmente ligada à conquista da América, em que as populações de nativos não são totalmente exterminadas, mas formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado, que adquire uma independência formal. Na Época Moderna, o colonialismo interno tem antecedentes na opressão e exploração de alguns povos por outros, desde que a articulação de distintos feudos e domínios, característica da formação dos reinos, somou-se, no século XVII, à Revolução Inglesa e ao poder das burguesias. Segundo sua análise, os primeiros apontamentos do colonialismo interno encontram-se na própria obra de Lênin, *Sobre o direito das nações à autodeterminação* (1914). Circunstâncias anteriores puseram freio intelectual e oficial

à reflexão sobre o colonialismo interno. Esse freio deu-se especialmente nos países metropolitanos e imperialistas, mas também nas “novas nações”. A lógica da construção do Estado e das alianças políticas fez com que a categoria do colonialismo interno fosse objeto sistemático de rechaço. Quando a noção de colonialismo interno foi formulada de maneira mais sistemática na América Latina, sua vinculação à luta de classes e ao poder do Estado apareceu originalmente velada. O conceito começou a ser formulado, sobretudo no marxismo acadêmico, no pensamento crítico e nas pesquisas empíricas, tendo como um de seus pioneiros o próprio Rodolfo Stavenhagen (ZAPATA, 2001).

Segundo González Casanova (2007), os fenômenos de colonialismo interno ligados à luta pela libertação, pela democracia e pelo socialismo, ocorrem, efetivamente, somente a partir dos anos de 1960, ligados à “nova esquerda”. Posteriormente, os movimentos de resistência e por autonomia das etnias e dos “povos oprimidos” adquirem importância mundial, no final dos anos de 1990. A construção de um estado multiétnico, por exemplo, remete à construção de “um mundo feito de muitos mundos”, no qual os povos, os trabalhadores e os cidadãos seriam todos protagonistas.

González Casanova expõe suas teses, em que rechaça a visão de que o colonialismo seria relevante apenas em escala internacional. Ali procura demonstrar como esse colonialismo se dá também no interior de uma mesma nação, na qual determinadas etnias ligam-se a grupos e classes dominantes e dominadas. Os Estados de origem colonial e imperialista, com suas classes dominantes, para González Casanova, refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas no interior de suas fronteiras políticas.

A importância das teorias da modernização, do desenvolvimentismo, da dependência e, mesmo de algum modo, do colonialismo interno, trouxe para a compreensão da economia, da política e da sociedade latino-americana uma perspectiva global, de sistema-mundo, de geopolítica regional e mundial. Compreender a dinâmica do capitalismo mundial serviu para lançar luz sobre o capitalismo periférico

praticado na América Latina. Cabe ressaltar que as análises foram em direções muito diversas, com influências múltiplas e conclusões variadas. Ainda assim, representam uma contribuição fundamental das Ciências Sociais latino-americanas com uma interpretação própria das dinâmicas regionais e mundiais.

3. Práxis e libertação

A centralidade da *ação* marca o surgimento da Filosofia da Libertação como teoria da práxis latino-americana, uma teoria comprometida com a realidade do homem latino-americano. Sua origem remonta ao próprio questionamento se é possível filosofar estando oprimido, como discutido no Capítulo 1. O dilema está em se criar condições reais e efetivas de libertação para então poder produzir filosofia e pensamento livre da influência e dominação externa. Como afirma Leopoldo Zea,

> [...] resumindo, poderíamos dizer que a nossa filosofia, inegável filosofia, partiu e parte da consciência de servidão e da dependência imposta pelos interesses de outros homens [...]. É o mesmo homem que, sem deixar de sê-lo, toma consciência da sua servidão para transformá-la em liberdade, sem deixar por isso de ser o mesmo homem concreto que aspira a ser livre. Tudo isso decorre de uma filosofia da história expressa nessa história da Filosofia latino-americana. Filosofia da história que, ao tomar consciência da servidão e da dependência, transforma-se numa filosofia sem mais, que projeta pôr fim à servidão e à dependência impostas ao longo dessa história. Filosofia da Libertação, que é, enfim, a preocupação de toda filosofia, mas que nessa nossa América apresenta-se como preocupação central. (ZEA, 2005, p. 127).

O debate entre Zea e Bondy surge em um período de grande efervescência política, social e cultural, em que se lançam os fundamentos da Filosofia da Libertação na América Latina. O período de desenvolvimento econômico coincide

com rupturas políticas em vários países da região, cuja participação militar nos governos muda consideravelmente a configuração interna dos países. Apesar de experimentarem um significativo desenvolvimento econômico, exacerba as assimetrias sociais, a exploração do trabalhador e a repressão política. Portanto, por volta dos anos de 1960, diante dessa nova conjuntura sociopolítica e econômica, o ser latino-americano é compreendido a partir do binômio dependência-libertação. A primeira expressão teórica dessa interpretação essencialmente política do ser latino-americano aparece no campo das Ciências Sociais – teoria da dependência. Depois teremos o surgimento da Filosofia da Libertação. Essa última nasce, notadamente entre os anos de 1960 e 1970, como correlato filosófico da Teologia da Libertação e junto com outros movimentos que têm em comum o compromisso com o ser histórico, com a realidade latino-americana e sua transformação em prol do oprimido. O marco inicial do surgimento da Teologia da Libertação situa-se na Conferência de Medellín (1968) como o primeiro reconhecimento institucional da Igreja Católica da necessidade de uma teologia latino-americana da Libertação. É caracterizada pelo encontro de Deus com o pobre, que se configura em toda uma classe de marginalizados e explorados (GOTAY, 1981).

Anteriormente, no auge do desenvolvimentismo, surgem as Teologias Desenvolvimentistas, segundo as quais o desenvolvimento socioeconômico constituía a salvação e a possibilidade de humanização do capitalismo. O pensamento da doutrina social cristã permanecia atrelado à ideia de que a salvação não dependia da história e da ação dos homens, concepção que implicava a legitimação da ordem dominante. No século XX, a partir da introdução da historização da realidade ocidental, emerge uma nova visão, segundo a qual o tempo adquire seu caráter linear e os processos de mudança se tornam reais. Essas novidades obrigam o pensamento religioso contemporâneo a incorporar gradualmente a realidade histórica, seus conflitos e determinações socioeconômicas. A frustração decorrente do fracasso da proposta desenvolvimentista conduziu a outras visões e teorias, como uma nova compreensão do desenvolvimento e subdesenvolvimento e a teoria da

dependência, que buscavam compreender o processo histórico do imperialismo e possíveis estratégias para romper com a condição de dependência e subdesenvolvimento. Ao lado da situação de estagnação, pobreza e dependência, a experiência socialista em Cuba sinalizava um caminho alternativo possível.

São essas condições históricas de crise que levam à radicalização das propostas de parte do pensamento cristão na América Latina em prol de medidas revolucionárias. No ano de 1968, em Medellín, a Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) representou a expressão da transição da posição do social cristianismo para a Teologia da Libertação do cristianismo revolucionário, em que se abandonam as concepções essencialistas e passa-se a considerar as tensões e os conflitos sociais, com propostas de mudanças inovadoras em favor dos oprimidos (SILVA, 1998). Surgem movimentos sacerdotais com propostas de incorporação da população cristã às lutas revolucionárias por meio de distintos caminhos. O radicalismo da guerrilha fracassa e o movimento se consolida com a participação política na organização das massas pela conscientização do povo, em que a teologia adquire uma dimensão reflexiva sobre a prática histórica de libertação e o trabalho de base.

As transformações operadas pela nova consciência dos cristãos revolucionários em relação ao caráter histórico, econômico e político da dominação latino-americana, junto com a práxis das lutas por soluções alternativas, conduzem à percepção libertadora dos ensinamentos bíblicos, ao caráter político da fé e ao compromisso político com os pobres. Adota-se o instrumental socioanalítico do materialismo histórico, sob a concepção secular, por meio da qual a realidade é entendida como resultado das contradições objetivas da História. Dessa experiência emerge uma crise teórica e ideológica no pensamento cristão entre o tradicional idealista e o materialista, o qual dá origem à Teologia da Libertação na América Latina. A base dessa nova Teologia encontra-se na relação entre salvação e processo histórico de libertação, que se traduz na relação entre fé e ação política, fé e realidade social, constituindo uma crítica às teologias europeias filosófico-cristãs (GOTAY, 1981). Em contradição com a concepção essencialista do pensamento filosófico-cristão,

os teólogos latino-americanos acreditam que a salvação é um processo histórico, resultado de determinadas condições e organizações econômica, social, política e ideológica, em que os homens produzem sua vida material e espiritual.

Junto com outros autores e debates emerge uma perspectiva geopolítica para propor mudanças. Para Enrique Dussel, é preciso construir um novo discurso filosófico que tenha como ponto de partida os "dominados da terra" – aqueles que estão na periferia, fora do sistema.

A onda desenvolvimentista que alcançou a América Latina, impulsionada pela criação da CEPAL na década de 1940, gerou a crença de que era possível, seguindo-se uma agenda político-econômica bem definida, superar a condição de subdesenvolvimento em que os países se encontravam. No entanto, na década de 1960, já se mostrava clara a falência desse modelo. O pensamento dependentista surge no declínio do otimismo desenvolvimentista para explicar por que a dependência se reitera e se renova numa geopolítica capitalista. O relacionamento entre centro e periferia, ou seja, países hegemônicos e países subdesenvolvidos, sustenta o sistema capitalista vigente, e a condição de dependência é fundamental para sua manutenção. As teorias da dependência partem dessa compreensão do funcionamento do capitalismo mundial para explicar a condição de exploração da população e, consequentemente, das baixas condições socioeconômicas do país. A existência dos "condenados da terra" passa a ser explicada a partir da compreensão da geopolítica mundial, apresentando variáveis internas e externas.

Essas proposições da teoria da dependência ajudam a compreender como se dá a ligação entre dependência do Estado no sistema mundial e a necessidade de libertação. Esse pressuposto epistemológico lança a base para uma crítica da realidade latino-americana a partir da Filosofia da Libertação. A ética da Libertação, fortemente influenciada pelo paradigma da dependência, apresenta-se como alternativa à condição de dominação geopolítica. O ponto de partida da Filosofia da Libertação (como de seus correlatos na teologia, na pedagogia do oprimido, etc.) é a situação histórica de dependência e dominação do continente latino-americano,

descortinado pela teoria da dependência. Embora, como já dito anteriormente, inúmeros críticos já houvessem apontado esta condição anteriormente, somente nas décadas de 1960/1970 há uma sólida sistematização e construção de conhecimento sobre os males do capitalismo global para a América Latina.

Nesse contexto, Gustavo Gutiérrez afirma que caracterizar a América Latina como continente dominado e oprimido leva, naturalmente, a falar de libertação e, sobretudo, a participar no processo que a ela conduz. Nessa espacialidade geopolítica se explicita a vinculação entre filosofia e práxis libertadora, tendo como principais expoentes Osvaldo Ardiles e Enrique Dussel.

O movimento da Filosofia da Libertação, constituído no II Congresso Nacional de Filosofia de Córdoba, tem uma proposta clara de filosofar "em situação", refletindo criticamente sobre o contexto histórico-cultural da latino-americana. Em 1975, é lançada a *Revista de Filosofía Latinoamericana*, cujos editores são Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla e Anibal Fronari. Nela está expresso um novo tipo de filosofar,

> [...] já não se trata de um pensar que parte do *ego*, do *eu conquisto*, eu penso ou do eu como *vontade de poder* europeu imperial... É um pensar que parte do oprimido, do marginalizado, do pobre, dos países dependentes do mundo atual; em suma, dos que pela filosofia da modernidade europeia foram constituídos como objetos ou entes: o índio, o africano, o asiático. (SILVA, 1998, p. 73, grifos no original).

Assim, a única filosofia possível é aquela firmada na História, na realidade do oprimido, a Filosofia da Libertação, em resistência à suposta universalidade da filosofia europeia moderna. Este é o pressuposto fundamental da Filosofia da Libertação, que vai tomar conotações diferentes, segundo a diversidade de autores nesse campo.

Em Dussel, a geopolítica ganha contornos importantes, já que defende uma filosofia "bárbara", antifetichista, que parte da afirmação do Outro e nega qualquer tipo de opressão. Seu pensamento estrutura-se estritamente ligado à situação

histórico-social do latino-americano. A partir de seu exílio no México, Dussel projeta a Filosofia da Libertação e se torna seu principal expoente. Dussel é teólogo, professor e historiador argentino, cuja trajetória pessoal e intelectual se desenvolve muito próxima à luta pela libertação dos países latino-americanos. De caráter reflexivo e filosófico, a obra de Dussel contribui com a visão de libertação como alternativa ao processo de exclusão do Outro, sinalizando caminhos a serem construídos pela práxis da libertação.

Os conceitos de Libertação e Dominação são analisados dentro da especificidade da América Luso-Hispânica e em sua relação com o mundo. Libertação possui significados distintos, que variam em função de alguns critérios, como *desde onde*, *para quem* e *para quê*. Assim, o conceito de Libertação se define desde o interior da realidade latino-americana, de onde emerge uma ideia de libertação dirigida às populações marginalizadas e excluídas (*para quem*), para a construção de uma ética e política nas dimensões erótica, pedagógica, política e econômica. A partir dessa nova concepção de Libertação, formula-se no campo jurídico a noção do reconhecimento do ser humano como sujeito de direitos. O exercício da real liberdade exige a garantia das condições materiais – os direitos.

A concepção de Dominação na América Latina é vista a partir da relação entre centro e periferia, cuja análise é essencial para compreender o sentido político da Libertação. Nesse sentido, o estudo do processo histórico do desenvolvimento do capitalismo desde a etapa colonial configura a relação de exploração e dominação a que estiveram submetidas as populações latino-americanas, tanto nas dimensões concreta, material e cultural quanto na maneira eurocêntrica de percebê-las.

Dussel trabalha a categoria de exterioridade aplicada à crítica da modernidade. A modernidade se apoia em dois paradigmas: primeiro, o eurocentrismo, contra o qual a filosofia e a ética devem romper e precisa passar a respeitar e a reconhecer outras culturas; segundo, a modernidade como cultura do centro do sistema-mundo, do centro em direção à periferia, que leva à exclusão do Outro que não seja parte do centro.

A Filosofia da Libertação na América Latina emerge como uma resposta crítica contra a dependência e contra os paradigmas da modernidade. Nesse sentido, busca romper com as estruturas da totalidade que aliena e domina a partir do centro e oferece uma possibilidade de participação livre e independente. A ética da Libertação revela a opressão em diferentes dimensões: no plano mundial, com países centrais dominando os periféricos; no plano nacional, com a exploração de umas classes sobre as outras; no plano erótico, na relação entre homem e mulher; no plano pedagógico, pela valorização da cultura central em detrimento da periférica; e no plano religioso, por fetichismos. De acordo com Dussel, a ética da Libertação fundamenta-se na crítica ao eurocentrismo e à identidade cultural dominante e na ruptura com a filosofia hegemônica que nega e oprime outras culturas. À luz de uma interpretação marxista da História, esse autor define povo como substância da cultura latino-americana e como categoria que designa o conjunto orgânico das classes, etnias e outros grupos oprimidos (DUSSEL, 2000).

A ética da Libertação consiste no pensar filosófico sob a perspectiva dos povos oprimidos e, consequentemente, em um agir em prol do fim da opressão. Como uma abordagem eminente latino-americana, introduz o elemento práxis, ação, transformação social para além das teorizações próprias da filosofia e da teologia. Esta proposta epistemológica e prática se desenvolveu a partir da América Latina e ganhou contornos importantes em outras partes do mundo, especialmente periférico.

Resistência epistemológica

1. Dos Estudos Culturais ao movimento decolonial

Durante os anos de 1960 e 1970, o debate sobre o colonialismo, estimulado pelos processos de “libertação nacional” que viviam os países da Ásia e da África, estava mais centrado no imperialismo, na exploração e na necessidade de libertação político-jurídica e econômica de suas metrópoles. Mais tarde, os movimentos migratórios passaram a conectar mais diretamente o mundo colonizado e os seus descendentes com as respectivas metrópoles europeias e os EUA. A grande diáspora de intelecturais, principalmente das colonias britânicas da Ásia, criou condições para o desenvolvimento de uma nova reflexão sobre a condição subalterna, que permanecia presente neste mundo de redes globalizadas de professores e pesquisadores das grandes universidades do chamado “primeiro mundo” (MENDIETA; CASTRO-GOMÉZ, 1998).

Na década de 1970, Edward Said, um migrante palestino radicado na Inglaterra, inaugura as análises que passam a revisar o papel das narrativas anticolonialistas e terceromundistas dos anos anteriores. Em seu livro *Orientalismo* (1978), Said incorpora elementos das linhas britânica e francesa para estudar as formas em que a cultura europeia cria um discurso sobre o Oriente que o contrasta com a Europa

avançada, moderna, racional e o retrata como exótico, selvagem, subalterno. O trabalho de Said é seminal para dois campos que são considerados fundamentais nos Estudos Culturais: pós-colonialismo e estudos subalternos.

Em *Orientalismo*, Said mostra a criação de um repertório de discursos de diferentes registros – literários, políticos, filosóficos, burocráticos – que trabalha interdependentemente para criar o Oriente como uma unidade discursiva inteligível que, ao mesmo tempo, funciona como um espelho refletindo uma Europa racional e triunfante. Seu texto inaugura uma nova reflexão sobre os efeitos da colonização europeia, marcando diferenças fundamentais com o discurso anticolonial e anti-imperialista que, desde o final do século XIX e início do XX, caracterizava toda uma produção teórica nas Américas.

A dimensão cultural, mais do que as análises socioeconômicas, foi central nestas novas teorias que, além de terem forte influência de Antonio Gramsci, ganham mais densidade a partir das análises de Michel Foucault, Jacques Derrida e outros pós-estruturalistas e pós-modernos. A subjetividade inerente à tarefa de investigação passa a ser problematizada e a construção do discurso e da subalternidade fundamenta o desenvolvimento teórico dos escritos pós-coloniais. Entram na agenda intelectual temas como "legado cultural" e "memória coletiva", além de dimensões de raça e etnia, que não eram totalmente novas para pensadores como José Martí, Franz Fanon ou Albert Memmi, mas que passam a ser elementos estruturantes das novas interpretações da condição de subalternidade.

Os Estudos Culturais, que representam a primeira inovação destas novas correntes de pensamento, podem ser considerados o passo anterior necessário para o surgimento dos estudos pós-coloniais, dos estudos subalternos e dos estudos decoloniais, uma vez que inauguram a discussão sobre a relação entre as formas de manifestação cultural e sua relação com a sociedade. Os Estudos Culturais surgem no final dos anos de 1950, a partir de estudos sobre a classe operária da Inglaterra no pós-Guerra, dando lugar à criação do Centre for Contemporary Cultura Studies da Universidade de Birmingham. As obras de Richard Hoggart, E.P. Thompson e

Raymond Williams são consideradas marcos do surgimento dos Estudos Culturais, contudo, o nome mais proeminente deste grupo é Stuart Hall.

A principal contribuição dos Estudos Culturais foi atribuir à cultura um papel que não é totalmente explicado pelas determinações da esfera econômica, como preconiza o marxismo. Sua perspectiva foge do reducionismo economicista ao conferir importância à cultura como prática que dá sentido à sociedade. Além disso, supera as dicotomias hierarquizadas estabelecidas a partir de oposições binárias como cultura alta/baixa, superior/inferior, entre outras dualidades. O que propiciou espaço para o estudo das culturas que não se enquadravam no modelo estabelecido pela hegemonia europeia.

Os estudos pós-coloniais surgiram como desdobramento dos Estudos Culturais na academia estadunidense, focando principalmente na experiência e preocupações da produção existente na África, Ásia, Caribe e América Latina. As primeiras elaborações teóricas foram tributárias das reflexões de Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Edward Said. Esses autores construiram reflexões que emergiram da chamada Escola de Birmingham e do pós-estruturalismo francês de Derrida (Spivak), Lacan (Bhabha) e Foucault (Said). Apesar de compartilharem a radicalidade da crítica proposta por Nietzsche, Freud, Lacan, Vattimo, Deleuze, Foucault ou Derrida ao poder exercido pela Europa sobre os outros "homens" e culturas, os pós-coloniais procuram introduzir os fenômenos próprios do colonialismo, ausentes das explicações dos autores europeus. A crítica daqueles era eminentemente intraeuropeia, não problematizando os vínculos entre as construções teóricas eurocentradas (epistemologia) e a sustentação do projeto europeu de dominação das populações nativas das Américas, Ásia e África.

Os teóricos pós-coloniais, em outro âmbito, reconhecem os perigos de se continuar trabalhando com as categorizações e constructos teóricos dos autores europeus, legitimando paradoxamente as ciências e o sistema hegemônico. Nessa diretriz, Spivak (1998) chama a atenção para a necessidade de reconhecer esta contaminação, isto é, para os problemas de interpretação provocados pelo *locus enuntiationis* do autor, e questiona se *Pode o subalterno falar?* E ser ouvido? Nesse livro, Spivak nos

oferece uma formulação coerente e rigorosa sobre a violência epistêmica. Como o título de seu ensaio afirma, Spivak examina os limites da representação do subalterno e das mediações intelectuais sem as quais o discurso do subalterno não é inteligível.

A conferência sobre "Europa e os Outros" na Universidade de Essex, na Inglaterra, em 1984, foi o primeiro momento em que o projeto pós-colonial foi proposto no campo acadêmico. Dentre os presentes, destaca-se a participação de Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Peter Hulme, Talal Asad e, na área de Estudos Culturais latino-Americanos, Gordon Brotherston, Doris Sommer e José Rabasa. Os trabalhos do congresso representaram as primeiras formulações que passaram a ser considerados estudos pós-coloniais e exerceram profunda influência em uma ampla gama de disciplinas acadêmicas.

Uma outra contribuição desses aportes teóricos se consolidou com a criação do grupo de estudos subalternos a partir do trabalho coletivo de historiadores de formação gramsciana do Sudeste Asiático. Estes pesquisavam a história dos subalternizados para construir uma nova leitura da relação entre hegemonia e subalternidade. No final do século XX, o termo "subalterno" foi divulgado pelo grupo de subalternistas da Índia, mas a genealogia do termo é atribuída a Antonio Gramsci. O primeiro a utilizá-lo em sentido teórico para se referir à relação entre hegemonia (governo por consenso) e domínio (governo pela força).

Ranajit Guha (2001) usa o termo para explicar o atributo geral da subordinação nas sociedades do Sudeste Asiático que é expresso em termos de classe, casta, idade, gênero, ocupação ou de outras formas. Gyan Prakash, outro proeminente membro do grupo, ressalta que o subalterno apresenta possibilidades contra-hegemônicas, de resistência, não como uma alteridade inviolável e exterior, mas desde dentro do funcionamento do poder, forçando contradições e deslocamentos no discurso dominante e fornecendo bases para uma crítica imanente e interna (RODRÍGUEZ, 2009). É válido apontar que a distinção entre estudos subalternos e pós-coloniais é meramente acadêmica, pois muitas vezes encontramos os mesmos autores escrevendo sobre uma ou outra modalidade, e mesmo no mesmo ensaio apresentando características de ambas.

Nos EUA, as teorias pós-coloniais gozaram de uma ótima recepção em círculos acadêmicos voltados para o estudo da língua inglesa e da cultura estrangeira (Literatura da *Commonwealth*). No entanto, os latino-americanistas também estiveram muito interessados no assunto, na medida em que foi na América Latina que, pela primeira vez, uma crítica sistemática ao colonialismo começou a ser articulada. Daí a irritação de muitos estudiosos da cultura latino-americana contra declarações como a de Spivak, de que a América Latina não teria participado até agora no processo de descolonização ou contra a exclusão sistemática da experiência colonial ibero-americana nas obras de Said, Bhabha e outros teóricos pós-coloniais. No entanto, a discussão pós-colonial ganhou considerável intensidade desde o início da década de 1990 entre os latino-americanistas da academia norte-americana ao assumir a forma de uma crítica interna do latino-americanismo.

Assim, quando Patricia Seed iniciou a primeira rodada de discussão com a publicação de seu livro *Colonial and poscolonial discourse* em 1991, o campo já estava em formação (SEED, 1991). Nesse trabalho, a autora enfatizou as novas perspectivas oferecidas pelas teorias de Said, Bhabha e Spivak para uma renovação dos estudos coloniais hispano-americanos. No entanto, como os críticos mais aclamados do pós-colonialismo (AHMAD, 1992), um dos pontos em discussão foi precisamente o uso de um instrumento teórico decididamente "ocidental", como o pós-estruturalismo, para examinar o passado cultural das antigas colônias europeias.

Desse ponto de vista, o crítico literário Hernán Vidal afirmou que tal uso ignora o modo como o próprio pensamento latino-americano, e particularmente as teorias da libertação e da dependência, desenvolveu categorias pertinentes ao estudo de sua própria realidade cultural (VIDAL, 1993). Outros autores, como Jorge Klor de Alva e Rolena Adorno, desafiaram a importação da categoria "pós-colonialismo" nos estudos latino-americanos com base em que tal designação corresponde talvez aos legados culturais das antigas colônias britânicas (*Commonwealth*), mas nunca ao legado das antigas colônias ibéricas (KLOR DE ALVA, 1992).

Nesse contexto, a discussão adotou duas posições bem definidas: por um lado, os latino-americanistas que procuraram aproveitar as teorias pós-coloniais para uma nova leitura de textos pertencentes ao período colonial hispano-americano e, por outro, aqueles que se opuseram a este movimento, com base em que tal releitura deveria ser realizada a partir das próprias tradições do pensamento latino-americano e não de categorizações estrangeiras. Com estas tendências, os autores tomaram rumos diferentes em suas reflexões e abordagens.

Assim, a experiência dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos dos anos de 1980, que têm suas origens nos EUA e na Europa, principalmente em decorrência da diáspora asiática e africana, ganharam contornos latino-americanistas a partir da década de 1990. Conforme explicitado, a produção anticolonial na América Latina já era bastante consistente, mas esse novo movimento propôs a superação das dicotomias e oposições binárias entre colonizadores e colonizados, entendendo o colonialismo como uma relação de forças em que não cabe qualquer exterioridade. Esta compreensão, fruto das reflexões já amadurecidas sobre as fragilidades da modernidade na Europa, propicia novos delineamentos no chamado *movimento decolonial*.

Um dos primeiros a procurar subverter as representações coloniais da América Latina foi John Beverley, fundador do *Latin American Subalternal Studies Group* nos EUA juntamente com a nicaraguense Ileana Rodríguez. A partir da experiência asiática, o grupo de estudos subalternos latino-americanos lançou seu próprio manifesto em 1993, no qual plasmou suas principais ideias. Nele estão presentes vários dos temas abordados pelo historiador indiano Ranajit Guha, do qual se pretende avançar para uma reconstrução da história latino-americana das duas últimas décadas como uma alternativa ao projeto teórico realizado pelos Estudos Culturais desde o final dos anos de 1980.

Assim, o grupo coloca muita ênfase em categorias políticas como “classe”, “nação” ou “gênero”, que no projeto de Estudos Culturais parecem ser substituídos por categorias meramente descritivas como “hibridez” ou enterrado sob uma

celebração precipitada da incidência da mídia e das novas tecnologias no imaginário coletivo. A dicotomia de elite/subalterno, de clara origem gramsciana, é a base para mostrar que o novo estágio da globalização do capital não deve ser visto na América Latina como algo já "naturalizado" como uma condição inevitável da vida, mas que poderia gerar um bloco de oposição potencialmente hegemônico, como ocorreu, por exemplo, no caso da revolução sandinista na Nicarágua. O subordinado não é, portanto, um sujeito passivo, "hibridado" por uma lógica cultural que lhe é imposta de fora, mas um sujeito ativo e negociador capaz de desenvolver estratégias culturais de resistência e até acesso à hegemonia (RODRÍGUEZ, 2009).

O membro mais reconhecido desse grupo é o argentino Walter Mignolo, com sua vasta produção criticando os paradigmas universalizantes definidos pela modernidade europeia. O autor chama a atenção para o "giro epistemológico" realizado por teóricos como Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel e Gustavo Gutiérres, produtores de conhecimentos não eurocêntricos. O argentino retoma o termo cunhado por Retamar e considera como pós-ocidentais aqueles engajados com o desmascaramento das teorias impregnadas de opressão vindas da Europa, fugindo do rótulo de pós-colonial. Para Mignolo, se o "pós-colonialismo" se encaixava bem no discurso de descolonização da "*Commonwealth*", o "pós-ocidentalismo" seria a palavra-chave para articular o discurso da descolonização intelectual dos legados da colonização ibérica (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 26).

Seguindo essa vocação crítica do pensamento latino-americano, um grupo de intelectuais, de procedência geográfica e teórica múltipla, enveredou pela crítica à modernidade e à colonialidade de forma mais sistemática a partir da década de 1990, com encontros, publicações e debates. Muitos já conhecidos como vinculados à Filosofia da Libertação, à teoria crítica, às teorias da dependência, à pedagogia da libertação ou às teorias do sistema-mundo, passaram a constituir o que ficou conhecido como grupo Modernidade/Colonialidade. Iniciado a partir do final dos anos de 1990, o grupo, intitulado Modernidade/Colonialidade, configura-se em 2001, após uma série de encontros entre intelectuais de grande renome, tais como

Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Arthuro Escobar, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Caterine Walsh, Fernando Garcés, Carolina Santamaría Delgado, Eduardo Restrepo, entre outros. O grupo propõe uma revisão crítica do eurocentrismo, diferente dos já iniciados estudos pós-coloniais que surgiram a partir da experiência asiática, lançando uma proposta decolonial.

2. Modernidade e decolonialidade

Segundo Enrique Dussel (2009), situar a origem da Modernidade durante o Renascimento italiano, como faz Stephen Toulmin, ou na Reforma Luterana na Alemanha, ou na Revolução Científica do século XVII ou nas Revoluções Burguesas inglesa ou francesa, como faz Habermas, estabelece uma construção histórica centrada apenas nos acontecimentos ocorridos dentro da Europa, ignorando todo o desenrolar histórico dos outros continentes, tornando a própria ideia de modernidade ideológica e fundamentalmente excludente. A proposta decolonial, ao contrário, assume que a modernidade nasce com a expansão colonial europeia do século XVI e a conquista da América em 1492.

Dussel, ao firmar a origem da Modernidade no século XVI, apresenta uma revisão historiográfica que implica considerar que a Modernidade não emerge como produto dos altos níveis de progresso e da razão na Europa, mas é tributária da conquista e espoliação no Novo Mundo. A colonização estabelece um novo padrão de dominação que vai ser estruturante do mundo moderno, articulando e classificando os povos a partir de uma hierarquia etnorracial global entre Ocidentais e não Ocidentais, uma nova divisão internacional do trabalho (MIGNOLO, 2007a).

Nesse sentido, Dussel aponta a existência de dois conceitos de Modernidade: o "conceito emancipador de Modernidade" e "o mito da Modernidade". Este último é eurocêntrico e eurocentrado, por conseguinte uma falácia desenvolvimentista que deve ser superada. Para o Dussel (1994), em 1942 nasce um conceito e uma

justificativa irracional da violência promovida pelos países europeus colonizadores. Assim, tal mito pode ser caracterizado pela posição de uma pretensa superioridade das sociedades europeias que obriga a desenvolver, como uma espécie de exigência moral benevolente, os mais primitivos, bárbaros e rudes (DUSSEL, 2000). E estes, para alcançarem o desenvolvimento deveriam seguir o caminho da Europa. Contudo, se o "bárbaro" se opõe ao "processo civilizador", caso seja necessário, a prática moderna permite exercer a violência, destruindo os obstáculos à "modernização".

Quanto ao conceito emancipador de Modernidade, Dussel afirma que sua realização plena só será possível com a superação do conceito de Modernidade para dar lugar ao conceito de *transmodernidade*, um projeto que busca a inclusão da alteridade negada, do Outro que estava encoberto (DUSSEL, 1994). Dessa forma, a superação do mito da Modernidade permite "des-cobrir" pela primeira vez a face oculta e essencial à Modernidade: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienada, ou seja, as "vítimas" da Modernidade como vítimas de um ato irracional como contradição do ideal racional da mesma Modernidade.

Dussel enfatiza que a "descoberta" representa, na verdade, o "encobrimento" do outro. Isto porque a violenta dominação dos países colonizadores foi relatada com linguagem carregada de eufemismo, sendo descrita como "descoberta" ou "encontro de dois mundos". O discurso ideológico de interpretação desse momento histórico procurou encobrir o genocídio e epistemicídio ocorridos com o indígena nativo, estabelecendo a dicotomia entre o EU europeu e o OUTRO da América.

Do olhar de Dussel, o encobrimento desse Outro foi momento fundante da modernidade, da autoafirmação da superioridade europeia e de suas ideias a partir da subjugação dos outros por meio das diversas práticas coloniais. Nessa acepção, Grosfoguel (2008 p. 211, tradução nossa), ressalta que:

> Em oposição ao projeto de Habermas, que propõe como tarefa central a necessidade de terminar o projeto inacabado e incompleto

> da modernidade, a transmodernidade de Dussel é o projeto para terminar, através de um largo processo, o inacabado e incompleto projeto da decolonização.[1]

A versão mitológica da Modernidade descreve a Europa como herdeira natural das grandes civilizações do passado, greco-romana, estabelecendo a falsa equação: Ocidente (Europa)= cultura helênica, romana e cristã (DUSSEL, 1994). Esta é a base para a invenção da Europa e de sua história mundial que erradia por meio desse pequeno continente, tomado como centro do mundo, sua missão civilizatória. A Modernidade significa assim a idade madura da humanidade, representada pela cultura europeia, como o ápice da raça humana, coroada pela razão cartesiana. Essa articulação entre dominação colonial do inferior e engrandecimento do europeu como superior faz com que não se possa compreender Modernidade sem colonialidade.

Nessa perspectiva, Dussel, em sua iniciativa de recuperar a história, aporta dados incontrastáveis sobre o surgimento da ideia da Europa como central e evidencia o artifício ideológico do século XVIII fundado em um novo racismo. Como prólogo a esse artifício, há a destruição das civilizações turcas, representada pela queda de Granada, em 1492, o genocídio dos indígenas nas Américas, iniciado no mesmo ano, e o rapto dos negros africanos para fins de escravização no novo sistema capitalista estabelecido. Essas ações denotam o surgimento de um "eu conquisto" anterior à emergência do "eu cogito" cartesiano. Subjugados os outros povos, emerge o europeu como centro no novo sistema de dominação racialista que representa a Modernidade, com um novo e único *status* epistemológico. O que era particular passa a ser universal e hegemônico.

---

1 *"En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización."* (GROSFOGUEL, 2008, p. 211).

A partir do século XVIII, nossa forma de ver o mundo e nosso lugar nele é reformatado por uma nova historiografia que liga a cultura greco-romana, segundo Dussel erroneamente, à cultura europeia. Assim, outras formas de manifestação sociopolítica, ou cultural-religiosa, passaram a ser vistas como exóticas e exógenas à Modernidade, como ideal a ser perseguido pela raça humana. A isto se chama *eurocentrismo*. A interpretação da história a partir do movimento Grécia, Roma, Europa justifica o expansionismo europeu para o resto do mundo como movimento histórico natural. Para os decoloniais, não há nada de natural na dominação. É do século XVIII a formulação da clássica divisão da história em eras e idades, que aprendemos em nossa formação escolar de forma totalmente acrítica. Após a Idade Média, ou "idade das trevas", na Europa emerge a Idade das Luzes, da Razão, a Modernidade. Esse despertar da escuridão da ignorância deve ser levado a outros povos como puro ato de altruísmo da raça mais evoluída do mundo. Por isso, a despeito dos ganhos intelectuais dos críticos à Modernidade, principalmente pós-estruturalistas, pós-modernos ou pós-coloniais, não há compreensão abrangente desse fenômeno sem sua contraface representada pela conquista da América.

A modernidade europeia aporta o positivismo científico como único saber possível e legítimo – o liberalismo político como modo de organização natural da sociedade e o capitalismo individualista como estrutura econômica para o progresso da humanidade. Todas as outras formas de conceber a vida em sociedade são relegadas ao encobrimento, à deslegitimação, ao esquecimento. Seriam parte do que Hegel chamou de "povos sem história". A Modernidade representa a ruptura com o passado, com o tradicional, com o mágico, com a "barbárie", ou seja, com outras formas de manifestação cultural ou religiosa. Assim, identificou o belo, o civilizado, o desenvolvido com a Europa e o primitivo, atrasado, selvagem com os povos indígenas e africanos. Essa dicotomia hierarquizada passou a ser estruturante do novo sistema-mundo que se formava a partir da Conquista.

A crítica à Modernidade foi introduzida por diversos autores europeus como os pós-estruturalistas como Michel Foucault e Jacques Lacan ou com os desconstrutivistas

como de Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Jean-François Lyotard, além de muitos outros. Mas, aos latino-americanos se deve a compreensão da outra face inseparável da construção ideológica da modernidade, a dominação do Outro por meio do colonialismo, a hierarquização dos saberes e naturalização do modo de vida europeu. A recuperação do lugar de enunciação do sujeito latino-americano, antes monopólio dos países centrais da Europa, nomeadamente Itália, França, Alemanha, Inglaterra e, mais tarde, EUA, é parte central do projeto crítico dos autores chamados de *decoloniais*.

Desse modo, não mais Próspero diz quem é Calibã,[2] Calibã não se compreende apenas por meio do espelho de Próspero, é preciso pensar por si mesmo e recuperar sua história a partir de um giro decolonizador. Novas linguagens são essenciais. Contra a mitologia da centralidade da Europa propõe-se um deslizamento semântico, uma nova gramática, um enfrentamento dos conceitos hegemônicos da Modernidade, inclusive de sua episteme.

O discurso da modernidade europeia, segundo Leopoldo Zea (2005), criou o discurso e a cosmovisão, de europeus e latino-americanos, "da barbárie e da marginalidade" dos povos não europeus. A partir desta constatação, o filósofo mexicano propõe a desconstrução e a problematização deste discurso pelo pensamento da libertação. Principalmente, porque o dilema latino-americano entre "civilização e barbárie" foi formulado pela Europa com o objetivo de manipular outros povos. Para o autor, as tradições ibérica e anglo-saxônica surgiram de uma matriz moral, intelectual e cultural comum. Entretanto, as ideias e culturas da América Latina não são inferiores e nem superiores em relação ao mundo europeu colonizador, apenas distintos:

> [...] a história de nossas ideias nos oferece um panorama e um horizonte que não são em nada inferiores àquilo que oferece a história das ideias e as filosofias europeias; é, simplesmente, distinto. Distinto como uma expressão da experiência humana em outra situação, em uma relação que tinha sido alheia ao mundo ocidental. (ZEA, 2005, p. 382).

[2] Alusão à obra *A tempestade* de Shakespeare.

O avanço da Modernidade na Europa foi possível a partir da colonização de outros lugares e povos, o que exigiu a invenção de novos termos para “renomear” as terras invadidas e conquistadas pela violência e os povos que as habitavam. Nesse processo, os diversos povos e grupos étnicos foram reduzidos a categorias gerais de “índios” e “negros” a partir de todo o aparato teórico conceitual europeu. E, conforme destaca Mignolo (2007b, p. 33, tradução nossa):

> Do ponto de vista europeu, a modernidade se refere a um período da história que remonta à Renascença europeia e ao “descobrimento” da América (uma ideia compartilhada por acadêmicos e intelectuais e reproduzida pela mídia nos países anglo-saxônicos – Inglaterra, Alemanha e Holanda – e um país latino – França). Do ponto de vista do outro lado, o das ex-colônias portuguesas e espanholas da América do Sul, a ideia proposta por acadêmicos e intelectuais é que o progresso da modernidade anda de mãos dadas com a violência da colonialidade. A diferença está em qual parte da história local é a narrada.[3]

Assim, a Modernidade é o nome do processo histórico em que a Europa se tornou hegemônica em relação a outros povos, e seu lado obscuro é a colonialidade. De acordo com Mignolo (2007b, p. 131), operando com a concepção humanista, que postula a ideia de ser humano genérico, herdada do Iluminismo, os discursos acadêmico e intelectual do Norte construíram uma “macronarrativa hegemônica da modernidade”, em que o centro é a Europa de onde impôs-se um modelo de como os seres humanos civilizados devem pensar.

---

[3] *“Desde la perspectiva europea, la modernidad se refiere a un período de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al ‘descubrimiento’ de América (idea que comparten los acadêmicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones – Inglaterra, Alemania y Holanda – y un país latino – Francia). Desde la perspectiva del otro lado, el de las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, la idea propuesta por los académicos e intelectuales es que el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad. La diferencia radica en qué parte de la historia local es la que se narra.”* (MIGNOLO, 2007b, p. 33).

Essa dinâmica de poder colonial não cessou com a independência das colônias americanas. Novos padrões de dominação surgiram. Essa continuidade da opressão inspirou Aníbal Quijano a formular, em 1989, o conceito de *colonialidade do poder*, que afirma o continuísmo das práticas coloniais mesmo com o fim do colonialismo europeu. A colonialidade do poder diz respeito à hierarquização do mundo em torno da ideia de raça, herança da construção da ideia de Modernidade.

Apesar do conceito de raça ter integrado a ciência positiva apenas a partir do século XIX, a ideia de raça como critério de divisão social é mais antiga, seu desenvolvimento pode ser reconhecido nas guerras de reconquista da Península Ibérica, e sua genealogia encontra-se na invenção e colonização da América. A colonialidade é então a face oculta da Modernidade. Ao mesmo tempo que aponta para a os mecanismos de fabricação subjetiva dos indivíduos pela administração colonial e mais tarde pelas elites nacionais, também aponta para o mecanismo macropolítico de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial.

Esse critério de classificação social, que coloca os europeus como "raça superior" e os não europeus, como povos africanos e ameríndios das Américas, por exemplo, como "raças inferiores", exclui práticas e concepções de dignidade humana diferentes daquelas construídas a partir da visão europeia de mundo. Para Quijano (2000), o que difere este colonialismo inaugurado pela expansão dos Estados europeus a partir de 1500 dos outros colonialismos anteriores é sua sustentação na economia de acumulação, ou seja, o capitalismo.

Para Arturo Escobar (2007), o capitalismo europeu do século XIX é a essência da noção de Modernidade, que produziu a desigualdade entre povos, regiões e países. Cabe enfatizar que, nesse momento, o imperialismo europeu e os processos modernizadores, denominados de "civilizadores", encontravam-se em plena expansão e se consolidava com a colonização de outros países.

Nessa perspectiva, no contexto da denominada Modernidade, as ciências ocidentais se constituíram em um dos mais poderosos instrumentos do empreendimento colonizador ao se postular como universal. Assim, a concepção de ciência

positivista, objetiva, racional, colonizou as subjetividades se convertendo em “uma certeza no imaginário social” – conforme expressão de Escobar (2007) ao discutir a “invenção do terceiro mundo”, no âmbito político, social e das instituições de produção do saber. Desse modo, é necessário questionar até que ponto as categorias do pensamento europeu permitem aproximar, elucidar ou ainda explicar realidades históricas, políticas e organizações sociais diferentes daquela forjada como modernidade universal e o que significa pensar as ciências humanas como saberes institucionalizados.

Nesse tema, Mignolo introduz a ideia de geopolítica do conhecimento sob a base de que a história do capitalismo, tal como explica Ferdinand Braudel, Immanuel Wallerstein e Giovani Arrighi, coincide com a história da epistemologia ocidental que vem sendo construída desde o Renascimento. A expansão capitalista implicou numa expansão epistemológica em que a razão instrumental regula tanto as práticas econômicas como as práticas políticas (MIGNOLO, 2016, p. 44). O conhecimento passou a ocupar um espaço geopolítico que não permitiu que outras histórias locais fossem legitimadas, mas tão somente as conceitualizações emanadas do centro europeu.

A ideia de libertação intelectual da América Latina já está em Orlando Fals Borda, que publicou em 1970 o livro *Ciencia própia y colonialismo intelectual*, no qual defende que a expansão ocidental não foi somente econômica e política, mas também educativa e intelectual. Essa defesa de novas *epistemes* vão ressurgir com Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Edgardo Lander e outros autores da decolonialidade. A busca de romper com o que Castro-Gómez (2007) denomina de *Hybris* do ponto zero. Este ponto zero concebe o ponto de vista do colonizador como natural, original, normal: o ponto de vista sobre os demais pontos de vista, porém sem que se possa ter um olhar sobre ele mesmo.

Portanto, toda esta construção leva ao entendimento sobre o imbricamento de três conceitos: a *colonialidade do poder*, a *colonialidade do saber* e a *colonialidade do ser*. A colonialidade do poder é sustentada pela colonialidade do ser e do saber porque a hierarquia do atual sistema-mundo capitalista não pode prescindir da

colonialidade do ser, de modo que a filosofia moderna oculta o outro, a diferença, pela universalidade de suas concepções em detrimento da diferença. Mais do que uma questão ontológica, a colonialidade do ser reflete um viés epistemológico, que se complementa com a colonialidade do saber, que exclui saberes, *epistemes* outras, que não a consagrada na modernidade universal eurocêntrica. Como enfrentamento a esta lógica, Nelson Maldonado-Torres cunha, em 2005, o termo "giro decolonial", que significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013).

Alguns críticos do pensamento decolonial alertam para o perigo do próprio essencialismo de algumas abordagens, rejeitando por completo tudo que vem da Europa, como uma forma de etnocentrismo às avessas. Nesse sentido, rejeita os ganhos do que Dussel chamou de "projeto emancipador da modernidade", em oposição ao mito, como a defesa dos direitos humanos ou da liberdade democrática. Além disso, há uma folclorização dos saberes locais, especialmente indígenas, como estáticos e isentos de conflitos. No entanto, nenhuma dessas críticas apaga os ganhos que até então esta abordagem tem oferecido para o pensamento crítico e emancipador.

Paralelo ao movimento decolonial, no Caribe insular surgiu um grupo conhecido como grupo Nuevo Mundo, com uma proposta semelhante de rompimento com a epistemologia imposta a partir do Ocidente, mas focado nas problemáticas caribenhas. É neste grupo que surgem conceitos como *"decolonización epistémica"*, *"soberania epistémica"*, *"caribeñización epistémica"* como um esforço de desenvolver teorias sobre economia, sociedade, política e cultura que sejam próprias e adequadas à realidade insular. O grupo, integrado por Lloyd Best, William Demas, Norman Girvan, Alister McIntyre, Sylvia Winter, entre outros, buscou aportes teóricos que promovessem a independência epistêmica do Caribe, para além da independência política e econômica. Estes autores, a partir principalmente da publicação da *Revista New World Quarterly*, produziram conceitualizações e formulações livres dos dogmas importados das metrópoles ocidentais.

A proposta do grupo caribenho antecedeu ao "giro decolonial" proposto pelo grupo Modernidade/Decolonialidade, mas tem pontos em comum inegáveis, somando esforços para o rompimento da dominação epistêmica do Ocidente.

3. Percursos descolonizadores do pensamento (teoria) latino-americano

Os desenhos, os métodos e as pautas do pensamento crítico social e político latino-americano, em todo o seu desenrolar, do período colonial até hoje, são marcados pela resistência à racionalidade ocidental que oblitera a singularidade de um continente. Mas, ao mesmo tempo que somos singulares em nossa história, somos parte de uma modernidade, de um sistema, de uma estrutura mundial, de uma engrenagem internacional que nos mantêm subalternizados, marginalizados, periféricos. Portanto, voltamos a uma pergunta feita no primeiro capítulo desta obra: Como pensar livremente estando em situação de dominação?

Todo o percurso feito neste livro foi para mostrar que as Ciências Sociais latino-americana são vitais como luta teórica pela apropriação da realidade histórica com o intuito de transformar o espaço político em que atuamos. As novas gramáticas, os novos conceitos, as novas categorias são apresentadas não apenas como novos marcos teóricos, mas também como subsídios para projetos de mudança das estruturas sociais e de poder. Na lógica dominante, como afirma Rosenmann (2008, p. 9), a América Latina figura como um receptáculo das principais correntes norte-americanas e europeias, mas pouco se conhece sobre sua produção original e autêntica. Àqueles autores, que não devem ser ignorados, deve-se agregar aportes novos, locais, e dessa mescla – da mestiçagem que nos é própria –, fazer surgir intersecções e conexões que deem conta de nossa realidade complexa. Como dizia José Martí, é tão necessário saber a história da Grécia e de Roma como estudar os povos Maias, Astecas e Incas, caso pretenda alcançar a compreensão de *Nuestra América*. Muitos importantes intelectuais do liberalismo, do marxismo ou de outras correntes de pensamento mundialmente reconhecidas olharam para a América Latina como uma anomalia e a descreveram como uma caricatura.

A edificação das Ciências Sociais, da Filosofia, da História, da Literatura e de outras fontes de conhecimento na América Latina pode ser considerada eminentemente crítica no sentido de que procurou romper com esse caricaturismo, a fim de dar voz a interpretações próprias. Este livro procurou mostrar esse amadurecimento histórico, enfatizando o percurso mais do que o resultado. Como cada autor agregou um degrau a mais nesta escalada, a chegada ao topo ainda está longe de ser alcançada. É preciso continuar marchando – o percurso descolonizador está apenas começando.

O imbricamento de múltiplas situações de desigualdade deve também gerar uma análise interseccionada da raça, da etnia, da colonialidade, do gênero, da sexualidade, da classe, da nação, da idade, do trabalho, da cultura e de muitos mais aspectos da realidade latino-americana. A superação de maniqueísmos e simplificações ajuda a desvelar as amarras multifacetadas que prendem esse continente ao subdesenvolvimento. Como as fibras de uma grossa corda, cada um dos temas ou categorias de análise não deve ser tomado como uma unidade excludente, mas parte da construção de um fenômeno complexo de subalternidade individual, coletiva, regional ou mundial.

Segundo García (2016), os conceitos com os quais apreendemos a realidade não são figuras eternas, atemporais, separadas do contexto, das condições em que surgem e se expressam. Sendo assim, toda a produção deve ser vista em seu momento temporal, em sua contingência geográfica, em seu marco contextual e estes estão sempre em mutação. Mais uma vez, o percurso importa mais do que a chegada, porque o lugar de chegada talvez seja inatingível, pois está em constante transformação e mudança.

Muitas produções deixaram de ser contempladas dentro do rico espectro do pensamento latino-americano. Dentre todas as ausências, uma me incomoda mais: o pensamento indígena. Ainda não me senti capaz de sistematizá-lo numa proposta como esta deste livro, sob pena de empobrecê-lo demasiadamente. Sua diversidade e riqueza requer um aprofundamento que ultrapassa a proposta desta obra. No Brasil tivemos também uma riqueza de pensamento crítico que ficou de fora por um único motivo: acredito que temos melhor oportunidade de conhecê-lo e de encontrar suas

obras em língua portuguesa na maioria de nossas livrarias e bibliotecas. Esse fato faz do pensamento crítico brasileiro mais acessível, ainda que não menos importante. Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Rui Mauro Marini, Roberto Cardoso de Oliveira, Paulo Freire e muitos outros merecem nossa leitura e estudo.

O traçado epistemológico deve ser compreendido dentro do contexto da consolidação das instituições acadêmicas na América Latina. As primeiras cátedras de Sociologia ou de Ciências Sociais surgiram no final do século XIX e início do XX e marcaram o início do processo de institucionalização. Inicialmente estiveram presentes dos cursos de Direito e Filosofia e, mais tarde, de Economia e Educação. A primeira cátedra de Sociologia foi estabelecida na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, em 1898. O processo de institucionalização completa-se em 1940 com a criação do Instituto de Sociologia na mesma Faculdade. Em 1940 já havia mais de 50 cátedras nas universidades chilenas, e no Uruguai a primeira foi criada em 1913.

No Brasil, o processo foi tardio. Somente na década de 1930 surgiram as cátedras de Sociologia. Foi na década de 1950 que se iniciou a efetiva institucionalização da Sociologia com a conclusão do doutorado de Florestan Fernandes na Universidade de São Paulo (USP). Fora do eixo Rio-São Paulo, foi criado o Instituto Joaquim Nabuco por Gilberto Freyre, na Bahia. Na década de 1960 retomou-se a formação de antropólogos iniciada no Museu do Indio, naquele momento com cursos de especialização oferecidos pelo Museu Nacional sob a coordenação de Roberto Cardoso de Oliveira (TRINDADE, 2007).

Apesar da forte influência do positivismo neste primeiro momento, as Ciências Sociais na América Latina também foram marcadas por um enfoque estrutural-funcionalista e o uso de técnicas quantitativas, numa aproximação científica com os EUA. Entre os temas principais destacam-se as vias de desenvolvimento, a reforma agrária, a marginalidade urbana, políticas estatais, etc. Também havia nichos de estudos mais ligados ao marxismo estruturalista, com influência de Althusser e

Poulantzas. Os temas principais foram a luta de classes, os partidos políticos e as ideologias.

No Chile, Uruguai e Argentina a repressão aos núcleos de estudos sociais preexistentes levou ao desenvolvimento de centros independentes, que foram relativamente bem-sucedidos. No Brasil, a ditadura aplicou restrições às temáticas abordáveis, cassou e aposentou muitos professores das universidades públicas, porém, ao mesmo tempo, fixou no quadro de sua estratégia de desenvolvimento conservador uma política de apoio ao crescimento das Ciências Sociais em diversas universidades federais, mediante principalmente apoio à pos-graduação. A experiência do México foi um pouco diferente. Desde a época do governo Cárdenas foi-se constituindo um sistema político altamente verticalizado em um contexto autoritário. Mas o governo apoiou sistematicamente com fundos públicos o desenvolvimento das Ciências Sociais. Cabe ressaltar o impacto que teve a migração de cientistas fugidos das ditaduras do Cone Sul no desenvolvimento das áreas de Humanidades no México (TRINDADE, 2007).

Com a transição democrática na maioria dos países da América Latina, as Ciências Sociais e as Humanidades em geral continuaram seu processo de consolidação e crescimento, com maior ou menor apoio estatal. Este percurso, como já dito, não tem fim, e a prática do debate, do ensino, da pesquisa, da crítica, deve cada vez mais ganhar espaço em nossas universidades para que soluções para as problemáticas latino-americanas seja aqui geradas. Mas não sem reflexão séria e espírito crítico, capaz de absorver a interdisciplinaridade necessária e a visão complexa das problemáticas. Ao logo da história do conhecimento, as Ciências Sociais foram usadas como instrumento de apoio para pensamentos racistas, sexistas, xenófobos e intolerância. Crítica e diálogo devem ser as bases para o desenvolvimento de um pensamento e uma teoria social e política latino-americana que realmente contribua para o aperfeiçoamento de nossas relações sociais e políticas.

Referências

AHMAD, Aijaz. *In theory*: classes, nations, literatures. London: Verso 1992.

ALVAREZ, Sonia. Conceptual Problems and Methodological Impasses in the Study of Contemporary Social Movements in Brazil and the Southern Cone. Ponencia presentada al XV Encuentro de LASA, Miami, Florida, 1989.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.

BENN, Denis. *The Caribbean*. An Intellectual History, 1774-2003. Kingston, Miami: Ian Randle Publishers, 2004

BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Elogio de la creolidad*. Tradução de Gertudre Martin-Laprade e Mónica Idárraga. Bogotá: PUJ, 2011.

BEST, Lloyd. Independent Thought and Caribbean Freedom: Thirty Years Later. *Caribbean Quarterly*, v. 43, n. 1/2, p. 16-24, 1997.

BEST, Lloyd; POLANYI LEVITT, Kari. *La teoría de la economía de plantación*. Una aproximación histórica e institucional del desarrollo del Caribe. La Habana: Casa de las Américas, 2008.

BETHEL, Leslie (Ed.). *Ideas and ideologies in twentieth century Latin America*. London: Cambridge University Press, 1996.

BEVERLEY, John. The Im/possibility of Politics. Subalternity, Modernity, Hegemony. In: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001. p. 47-64.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2. ed. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BONDY, Augusto Salazar. *Dominación y liberación*. Lima: Universidad San Marcos, 1995.

BONDY, Augusto Salazar. *Existe una filosofia de nuestra América?*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1968.

BONDY, Augusto Salazar. *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Kansas: Center of Latin American Studies, 1969.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *El pensamiento político de los índios em América Latina*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. (Anuário Antropológico/79).

BORÓN, Atílio. Las Ciencias Sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico. In: Conferencia Magistral anunciada no XXV Congresso ALAS, Porto Alegro, Brasil, 22 a 26 de agosto de 2005.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BRATHWAITE, Edward Kamau. La criollización en las Atillas de lengua inglesa. *Casa de Las Américas*, Ano XVI, n. 96, p. 19-34, 1976.

BROWITT, Jeff. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuaderno de Literatura*, v. XVIII, n. 36, jul.-dez. 2014.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití:* la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria. Traducción de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.

CAMPBELL, Horace. *Rasta y resistencia*: de Marcus Garvey a Walter Rodney. La Habana: Editorial Oriente, 2016.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2015.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. v. 1 e 2.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CANDIDO, Antonio. *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites*: um olhar latino--americano sobre diversidade e desigualdade. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na America Latina*. 7. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1996.

CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1979.

CARPENTIER, Alejo. *Literatura & consciência política na América Latina*. São Paulo: Editora Global, 1992.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 153-172.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 79-91.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-23.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal / Diário de um retorno ao país natal*. Tradução, posfácio e notas de Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 253-272.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 1987.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Tradução de Mara Vigoya, Juan Madariaga e Beñat Álvarez. Argentina/Espanha/México: AKAL, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. *Une tempête*. France: Points French, 1997.

CERUTTI, Horácio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: F.C.E., l983.

CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphael. *Lettres Créoles*. Paris: Gallimard, 1999.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. *América sin Nombre*, n. 13-14, p. 103-112, 2009.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

CÓRDOVA, Arnaldo. *La ideología de la Revolución Mexicana*: la formación del nuevo régimen. México: UNAM, 1980.

COSTILLA, Lucio. O novo na Sociologia latino-americana. *Dossiê Sociologia*, Porto Alegre, Ano 7, n. 14, p. 244-273, 2005.

DALLEO, Raphael. *American imperialism's undead*: the Occupation of Haiti and the rise of caribbean anticolonialism. University of Virgina Press, 2016.

DASH, Michael J. *The Other America*: Caribbean Literature in a New World Context. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Tradução de Maria Nazareth Fonseca. Paris: Robert Laffont, 1980.

DOMENECH, Eduardo. El Banco Mundial en el país de la desigualdad: políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación en América Latina. In: GRIMSON, Alejandro (Coord.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 61-89.

DOMINGUES, José Maurício. *A América Latina e a modernidade contemporânea*. Uma interpretação sociológica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DUBOIS, Laurent. *Avengers of the New World*: the Story of the Haitian Revolution. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

DUBOIS, Laurent. *Haiti*: The Aftershocks of History. New York: Metropolitan Books, 2012.

DUBOIS, Laurent; GARRIGUS, John. *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804*: a brief history with documents. New York: Bedford/St Martin, 2006.

DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DUSSEL Enrique; MENDIETA Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Org.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*: historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (Comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos, 2000.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 283-335.

DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Sao Paulo: Editorial Paulinas, 1997. 229p.

DUSSEL, Enrique. *Política da libertação 1*: história mundial e crítica. Traduzido por Paulo César Carbonari (coord.). Passo Fundo, RS: IFIBE, 2014.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de outro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo* – construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

FANNING, Sara. *Caribbean Crossing*: African Americans and the Haitian Emigration Movement. New York: New York University Press, 2015.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *Elementos de sociologia teórica*. São Paulo: Nacional, 1970.

FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Nacional, 1967.

FIRMIN, Antenor. *The Equality of the Human Races*. University of Illinois Press, 2002.

FOLLARI, Roberto. Lo poscolonial no es lo posmoderno: la estetización llevada al paroxismo. In: _____. *Epistemología y* sociedad: acerca del debate contemporáneo. Rosario, Santo Fe: Homo Sapiens Ediciones, 2000. p. 62-78.

FOLLARI, Roberto. *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Rosario, Santo Fe: Homo Sapiens Ediciones, 2002.

FRANK, André Gunder. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. La Habana: Instituto del Libro, 1969.

FRANK, André Gunder. The development of underdevelopment. *Monthly Review*, Sept. 1966.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 217-242.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos*. Conflictos culturales de la globalización. México: Grijalbo, 1995.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Conaculta/Grijalbo, 1990.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *Filosofía de la liberación*. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. México: Dríada. 2003.

GARCÍA, Félix Valdés**.** El Caribe Insular: entre la realidad y la subversión epistémica. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 10, n. 2, 2016.

GARCÍA, Felix Valdés. *La in-disciplina de Caliban*. Filosofia en el Caribe más allá de la academia. La Habana: Instituto de Filosofia Editorial, 2017.

GIBBONS. M. *et al*. Evolución de la producción de conocimiento. In: GIBBONS, M. *et al. La nueva producción del conocimiento*: la dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporánes. Barcelona: Pomares/Corregidor, 1997. p. 31-66.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GILROY, Paul. *The black atlantic*: modernity and doublé-consciousness. Harvard University Press, 1993.

GIRARD, Philippe. *Haiti*: The Tumultuous History – From Pearl of the Caribbean to Broken Nation. St. Martin's Press, 2010.

GIRVAN, Norman. Lloyd Best and the Birth of the New World Group. *Trinidad and Tobago Review*, Apr. 2007.

GLISSANT, Édouard. *El discurso Antillano*. Tradução de Aura Boadas e Amelia Hernández. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2002.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução de Manuela Mendonça. Lisboa: Sextante, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Sol de la consciencia*. Tradução de Teresa Gallego Urrutia, Barcelona: Ediciones del Cobre, 2004.

GLISSANT, Édouard. *Tratado del Todo-Mundo*. Tradução de Maria Urrutia. Barcelona: Ediciones El cobre, 2006.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais* – paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Org.). *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

GOTAY, Silva Samuel. Origens e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social-cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: VV. AA. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 139-163. (Série "Teologia em diálogo").

GROSFOGUEL, R. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tábula Rasa*, Bogotá, n. 9, jul.-dec. 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 383-417.

GRÜNER, Eduardo. Haití: una (olvidada) revolución filosófica. *Revista Sociedad* Prometeo, Buenos Aires, n. 28, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*: cultura amerindia y civilización del renacimiento. Barcelona: Paidós, 2007.

GUHA, Ranajit. Subaltern studies: projects for our time and their convergence. In: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001. p. 35-46.

GULBENKIAN COMMISSION ON THE RESTRUCTURING OF THE SOCIAL SCIENCES; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice; MASTRÁNGELO, Stella. *Abrir las ciencias sociales*: informe de la Comision Gulbenkian para la reestructuracion de las ciencias sociales. Siglo veintiuno editores, 2007.

HALE, Charles A. Political ideas and ideologies in Latin America, 1870-1930. In: BETHELL, Leslie (Ed.). *Ideas an ideologies in Twentieth Century Latin America*. Cambridge University Press, 1996, p.133-206.

HALL, Stuart (1980). Cultural studies: Two paradigms. In: STOREY, John (Ed.). *What is Cultural Studies?*. A Reader, London: Arnold, 1996b. p. 31-48.

HALL, Stuart (1992). Cultural studies and its theoretical legacies. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Ed.). *Stuart Hall* – critical dialogues in cultural studies. London/New York: Routledge. 1996a. p. 262-275.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina, 2014.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropología do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

HEBDIGE, Dick (1979). *Subculture* – the meaning of style. London/New York: Routledge, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica da razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

HOLANDA, Sérgio Buarque.*Visão do paraíso*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HULME, Peter. La teoria poscolonial y la representación de la cultura en las Américas. *Revista de la Casa de las Américas*, Havana, n. 202, p. 3-8, 1996.

IANNI, Octavio. *Enigmas do pensamento latinoamericano*. São Paulo: IEA/USP, 2002.

INGENIEROS, José. El suicidio de los bárbaros. *Los Tiempos Nuevos*, Losada, 1961.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins*: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution. New York: Vintage Books, 1989.

JAMESON, Frederic. Sobre os “Estudos de Cultura”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 39, p. 11-48, jul. 1994.

KLOR DE ALVA, Jorge. Colonialism and Postcolonialism as (Latin)American Mirages. *Colonial Latin American Review*, v. 1, n. 1-2, p. 3-23, 1992.

LACLAU, Ernesto. Novos Movimentos-Sociais e Estado na América Latina. Texto apresentado no workshop promovido pelo CEDLA (Centro de Documentação Latino-Americano) de Amsterdã, Holanda, en octubre de 1983, bajo el título de “Novos movimentos sociais e Estado na América Latina”.

LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Amazon ebooks, dominio público, 2015.

LAMMING, George. *Los placeres del exílio*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2007.

LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur-Sur).

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: _____. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

LÖWY, Michel (Org.). *Marxismo na América Latina*: uma antología de 1909 aos días atuais. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

LÖWY, Michel. Introdução. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo--americano*: ensaios escolhidos. Tradução de Luiz Sergio Henriques. Editora UFRJ, 2005. p. 1-12.

MACHADO, Márcia. *7 ensayos de interpretación de la realidad de nuestra América*: nação, raça e indígenas nas escrituras de José Martí e de José Carlos Mariátegui. 2012. 294 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167. (Serie Encuentros).

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensayos de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis. RJ: Vozes, 2000.

MARINI, Ruy Mauro; MILLÁN, Márgara (Org.). *La teoría social latinoamericana*. Subdesarrollo y dependencia. México: Ediciones El Caballito, 1994. t. II.

MARTÍ, José. *Nossa América*. Tradução de Maria Auxiliadora César, Dionísio Lázaro Baró e Pablo José Fuentes. Brasília/DF: Editora UnB, 2011a.

MARTÍ, José. *Obras completas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2011b. v. 8.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *De los medios a las mediaciones*. México: G. Gilly, 1987.

MIGNOLO, Walter D. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter (Org.). *Interculturalidad, descolonización el estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 9-20.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007b. p. 25-46. (Serie Encuentros).

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa Biblioteca Iberoamericana de pensamento, 2007a.

MIGNOLO, Walter D. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad*. Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2016.

MORSE, Richard. *O espelho do próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*. Usos e sentidos. 3. ed. São Paulo/Belo Horizonte: Autêntica, 2009. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

NICHOLLS, David Nicholls. From *Dessalines to Duvalier. Race, colour and national independance in Haiti*. London: Cambridge University Press, 1979.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues. Ética da Libertação em Enrique Dussel. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004. p. 229-286.

ORTIZ, Fernando. *Epifanía de la mulatez*: historia y poesía. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2015.

PESAVENTO, Sandra J. (Org.). *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PHILLIPS, Ulrich Bonnell. *American Negro Slavery*. Scotts Valley, Califórnia, EUA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento. *Sociedade e Estado*, v. 27, n. 2, p. 337-359, ago. 2012.

PIZARRO, Ana. *América Latina*: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora Unicamp, 1994. Volumes 1993-1994.

POLAR, Antonio Conejo. O Indigenismo andino. In: PIZARRO, Ana. *América Latina*: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Editora UNICAMP, 1994. v. 2. p. 719-735.

POSADO-CARBO, Eduardo. Fiction as history: the banaberas and Gabriel Garcia Marquez's One hundred years of solitude. *Journal of Latin American Studies*, v. 30, n. 2, p. 395-414, May 1998.

PRAKASH, Gyan. La imposibilidad de la historia del subalterno. In: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.). *Convergencia de tiempos*. Estudios subalternos/contextos Latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad. Amsterdam: Rodopi, 2001. p. 61-71.

PRICE-MARS. Jean. *Ainsi parla l'oncle*: essais d'ethnographie. Port Sant Lucie: Hope Outreach Productions, 2016.

QUEZADA, Freddy. *El pensamiento contemporáneo*. Nicarágua: CIELAC, 2005.

QUEZADA, Freddy; GÓMEZ, Guillermo. *El pensamiento latinoamericano*. Nicarágua: CIELAC, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber*. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. 2000. p. 122-151.

QUINTERO RIVERA, Ángel G. *Salsa, Sabor y Control!* Sociología de la música "Tropical". México: Siglo XXI Editores, 1998. Cap. 3: El Tambor Camuflado: La melodización de ritmos y la etnicidad cimarroneada. p. 201-251. [Premio Casa de las Américas 1998.]

RAMA, Ángel. Sentido e estrutura de uma contribuição literária original dada por uma comarca do Terceiro Mundo: a América Latina. *América Latina – Cadernos Revista da UFSCar*, n. 1, p. 61-85, 1982.

RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.

RANINCHESKI, Sônia; PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social peruano de José Carlos Mariátegui e Victor Raúl Haya de La Torre. In: FERNANDES, Ana Maria; RANINCHESKI, Sônia Maria (Org.). *Américas compartilhadas*. São Paulo: Francis, 2009. p. 93-113.

RESENDE, Ana Catarina Zema. Frantz Fanon y la enajenación del negro y del blanco em el sistema colonial. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 10, n. 2, 2016.

RESTREPO, Eduardo. *Inflexión decolonial*: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010.

RETAMAR, Roberto Fernández. Algunos usos de civilización y barbárie. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 51, n. 3, p. 291-325, jul.\set. 1989.

RETRESPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, London, v. 25, n. 2, p. 99-128, 2005.

RICHARD, Nelly. Latinoamérica y la Posmodernidad. *Revista del Centro de Ciências del Lenguaje*, p. 271-280, 1996.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón. 2010.

RODNEY, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. East African Publishers, 1972.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Biblioteca Virtual Universal, 2003.

RODRÍGUEZ, Eugenio. *La literatura política de Gonzalez Prada, Mariategui y Haya de La Torre*. Dissertação de mestrado, University of Washington, 1955.

RODRIGUEZ, Gelfenstein Sergio. Puerto Rico: colonialismo en un mundo global. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 10, p. 209-231, 2004.

RODRÍGUEZ, Ileana. Subalternismo [verbete]. In: ZSURMUCK, Mónica; MCKEE, Robert (Coord.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI editores, 2009. p. 253-258.

ROJAS, Rafael. *Las Republicas de Aire*. Utopia y desencanto en la Revolucion de Hispanoamérica. México: Editorial Taurus, 2009. [Premio de Ensayo Isabel Polanco.]

RONDA, Denia García (Org.). *Motivaciones*: lecturas sobre motivos de son. La Habana: Editorial José Martí, 2008.

ROSENMANN, Marcos Roiman. *Pensar América Latina*. El desarrollo de la sociología latinoamericana. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SALINAS, Vicente Cervera. Pensamiento literario en la América del XIX. Ensayo de un ensayo social. In: SALINAS, Vicente Cervera; HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, Maria Dolores (Ed.). *El ensayo como gênero Literário*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005. p. 25-36.

SEED, Patricia. Colonial and Poscolonial Discourse. *Latin American Research Review*, v. 3, p 181-200, 1991.

SILVA, Márcio Bolda da. *A filosofía da libertação a partir do contexto histórico--social da América Latina*. Pontificia Università Gregoriana, 1998.

SMITH, Matthew J. *Red and Black in Haiti: radicalism, conflict, and political change, 1934-1957*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Los nuevos movimientos sociales. *Revista OSAL*, sept. 2001.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Refundación del Estado en América Latina*: perspectivas desde una epistemología del Sul. Lima: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), 2010.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak?. Marxism and the Interpretation of Culture. In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Ed.). Chicago: University of Illinois, 1988. p. 271-313.

STAVENHAGEN, Rodolfo. The Future of Latin America: Between Underdevelopment and Revolution. *Latin American Perspectives*, v. 1, n. 1, p. 124-148, Spring 1974.

STRATTA, Fernando; BARRERA, Marcelo. Movimientos sin clase o clase sin movimiento? Notas sobre la recepción de la teoría de los movimientos sociales en la Argentina. *Revista Conflicto Social*, Año 2, n. 1, 2009.

SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*. O narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*: a questão do outro. 2. ed. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TORRES GUILLÉN, Jaime. El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova. *Desacatos*, n. 45, México, may/ago. 2014.

TOURAINE, Alain. *Palavra e sangue*: política e sociedade na América Latina. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

TRINDADE, Helgio. *Ciencias Sociais na América Latina em perspectiva comparada*: 1930-2005. Ed rev. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.

TROUILLOT, M-R. *Silencing the past*: power and the production of history. Boston: Beacon Press, 1995.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Niterói-RJ: EdUFF; Juiz de Fora-RJ: EdUFJF, 2012.

VIDAL, Hernán. The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse. A Perspective from Literary Criticism. *Latin American Research Review*, n. 3, p. 112-119, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture*. Essays on the changing World-System. Cambridge: Cambridge University Press 1994.

WALTER, Roland. Memória, História e Identidad Cultural: Maryse Condé, Édouard Glissant, Gisèle Pineau e Patrick Chamoiseau. *Revista Brasileira do Caribe*, Brasília, v. IX, n. 17, p. 85-116, 2008.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

WILLIAMSON, Edwin. *Historia de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

ZAPATA, Francisco. *Ideologia y política en América Latina*. México: Colegio de México, 2001.

ZEA, Leopoldo. A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente: por uma descolonização da consciência. In: _____. *Discurso desde a maginalização e a barbárie e a filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 355-483.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.

Pensamento (teoria) social e político latino-americano e caribenho

Apesar de pouco lidos ou conhecidos – não como os norte-americanos e europeus –, os autores latino-americanos e caribenhos oferecem uma riqueza ainda inexplorada pela academia brasileira. A proposta desta obra é recuperar, ainda que de forma panorâmica, suas teorias e categorias, a fim de provocar o interesse de estudantes e pesquisadores pela Ciências Sociais produzida nesta parcela do Sul Global, na chamada "periferia da produção do conhecimento", que é a América Latina e o Caribe. Há uma enorme escassez de obras em língua portuguesa que preparam o estudante de Ciências Sociais, ou qualquer outro leitor iniciante interessado em aprofundar seu conhecimento sobre a produção latino-americana; portanto, este livro é focado nesse público. De forma alguma, rejeita as teorias sociais e políticas "clássicas"; mas na lacuna inegável de obras com esta intencionalidade, procura a valorização da América Latina, a retomada da autoestima, não simplesmente por orgulho, mas por uma profunda crença de que temos muito a oferecer para a compreensão do mundo em que vivemos. Nas palavras do grande intelectual José Martí, "[...] Os jovens saem pelo mundo adivinhando as coisas com óculos ianques ou franceses [...] A história da América, dos Incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária."